منهج التثبت في الدين|٣



محمد باقر السيستاني

منهج التثبت في الدين|٣
ضرورة المعرفة الدينية
محمد باقر السيستاني


شبكة الفكر
alfeker.net


ضرورة
المعرفة الدينية

منهج التثبّت في الدين | ٣



محمد باقر السيستاني

الطبعة الثالثة

١٤٣٩هـ ـ ٢٠١٨م

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد ٣٩٩ لسنة ٢٠١٨ م



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين (محمد) وعلى آله الطيبين الطاهرين.

أما بعد .. فإن من الضروري للإنسان بعد تصوّر حقيقة الدين وفهم اتجاهه في مناحي الحياة أن يتحقق من حقانية الدين على ما تقتضيه القواعد الفطرية والعقلية للاهتمام بالأشياء.

فكان هذا البحث لأجل توضيح هذا الموضوع، وقد تضمَّن أولاً شرح قواعد الاهتمام العمليّ والمعرفيّ بالأشياء، ثمَّ بيان ضرورة الاهتمام بالمعرفة الدِّينية على ضوئها.

نسأل الله سبحانه أن ينفع به المتبصرين في هذه الحياة والباحثين عن الحقيقة في شأنها.

لماذا يجب علينا الاهتمام والتثبت في الدين؟

إنَّ السؤال الأول الذي يخطر في ذهن الإنسان عند الحديث حول الدين هو أنه هل يجب علينا أن نهتمّ بالدين ونتثبّت في شأنه؟ ولماذا؟

وقد يكون الجواب الإجمالي على هذا السؤال أمراً واضحاً، وهو أن مسألة الدين مسألة مصيرية للإنسان، لا سيما وأنه ينظر إلى ما تضمَّنه من عدم فناء الإنسان بالممات، بل يكون له نشأة أخرى، يقدَّر فيها مستوى معرفته وفضيلته وجهده في اتجاه الخير والصلاح، ويجازى على أعماله إن خيراً وإن شراً.

الحاجة إلى توضيح الأساس العامّ للاهتمام اللائق بالأشياء

ولكن ينبغي توضيح الأساس العامّ للاهتمام الإنساني اللائق بالأشياء، ثم تطبيقه في شأن الدين حتى تتضح الفكرة الأم للمعنى المتقدم وكيفية انطباقها في شأن الدين، لا سيما أنَّ هذا التوضيح يساعد على رفع الإبهام عن جوانب عديدة في شأن الاهتمام المعرفي والسلوكي بالدين، مثل المستوى اللائق من الاهتمام به، وشمول الاهتمام الواجب بالدين لحال احتمال حقّانيته وإن لم يحصل اليقين به.. إلى غير ذلك من النقاط التي يأتي الحديث عنها.

والموجب للانتقال إلى الأساس الفكري العامّ للاهتمام بالدين هو أنَّ السؤال المتقدِّم في شأن الدين ـ على ما ذكرنا ـ ينتمي إلى سؤال عامٍّ يرد في كلِّ نشاط معرفي وسلوكي للإنسان، وهو أنَّه لماذا يجب علينا القيام بهذا النشاط؟ وهل يصح لنا تركه أو لا؟

فالدين مفردة من المفردات التي يمكن أن تكون محلًّا لاهتمام الإنسان، ويجري الاهتمام الواقع واللائق به وفق قواعد الاهتمام الإنساني بالأشياء.

منهجة البحث

وعليه نعقد البحث في مباحث ثلاثة ..

(المبحث الأوّل): ـ عامّ ـ حول النظريّة العامّة لموجبات الاهتمام العمليّ بالأشياء وقواعده الفطريّة، فلماذا ينبغي أن يهتمّ الإنسان ببعض الأشياء دون بعض؟ وما هو المقياس السليم لذلك؟

وهذا البحث يبيّن مبنى الاهتمام الحكيم والفاضل من قِبَل الإنسان بالأشياء، فهو يتضمّن القاعدة العامّة التي ينبغي أن ننطلق منها في كلّ فعل من أفعالنا مهما كان يسيراً.

(المبحث الثاني): ـ وهو عامّ أيضاً ـ حول النظريّة العامّة لموجبات الاهتمام المعرفيّ بالأشياء، فما الذي يجب على الإنسان الاهتمام بمعرفته؟ وما هو المقياس السليم في الاهتمام المعرفيّ بالأشياء؟

وهذا المبحث يتفرّع على المبحث الأوّل، ومن ثَمّ تعرّضنا للمبحث الأوّل هنا على الرغم من أنّ الحديث أصالةً إنّما هو عن الاهتمام المعرفيّ.

و**(المبحث الثالث)**: ـ بحث تطبيقيّ في شأن المعرفة الدينيّة ـ حول أنه هل يجب على الإنسان وفق القواعد العامّة ـ التي وصفناها في المبحثين الأوّلين ـ الاهتمام بالدين والسعي إلى معرفته؟

المبحث الأول ـ العام ـ
حول قواعد الاهتمام العملي بالأشياء

- الطرح المنظور بالبحث
- ذكر إجماليّ لقواعد الاهتمام العمليّ وموجباته
  - توضيح قاعدتي اتباع الحكمة والانقياد للفضيلة
- تأمل العلاقة بين مقولة الحكمة ومقولة الفضيلة
- الفرق الأولي بين الحكمة والفضيلة
- تأكيد الدين على قاعدتي مراعاة الحكمة والانقياد للفضيلة
- مقياس تشخيص الحكمة والفضيلة
- ابتناء تشخيص الحكمة على المعادلة الثلاثية (درجة الإدراك ومستوى المدرك ومؤونة رعاية المدرَك)
- فطرية هذه المعادلة وبداهتها
- موافقة المنظور الديني في السلوك على المعادلة الثلاثية

المبحث الأول
حول قواعد الاهتمام العملي بالأشياء

الطرح المنظور بالبحث

ولنوضّح أولاً أنَّ هذا البحث يمكن أن يطرح بطرحين مختلفين: طرح نفسي، وآخر عقلي ..

فالطرح النفسي يكون بالصيغة التالية، وهي أنَّه (لماذا نقوم ببعض الأشياء دون بعض؟).

والجواب عن هذا الطرح يكون بالتحليل النفسي لما يجري في داخل الإنسان، فيقال: إنَّ الإنسان مزوّد بحسب خلقته بغرائز تحرِّكه إلى مقاصد معينة، يشترك في أصل ذلك مع الحيوانات، حيث إن الحيوانات أيضاً مزودة بغرائز وطباع تحرِّكها إلى أنشطة محدَّدة. فالإنسان أيضاً بحسب تركيبه النفسي والبدني يرغب في بعض الأشياء والأفعال ويكره بعضاً آخر، فهو يسعد ببعضها فيطلبها، ويشقى ببعض آخر فيكرهها.

والطرح العقلي هو أنَّه لماذا يجب علينا أو يرجّح لنا أن نقوم ببعض الأنشطة دون بعض آخر؟

والملاحظ أن البحث في هذا الطرح ليس عن تحليل ما يقع من الإنسان، بل في تحديد ما ينبغي أن يقع منه، وهذا أمر يحدِّده العقل، وهذا الطرح هو الذي يعنينا هاهنا.

ذكر إجماليّ لقواعد الاهتمام العمليّ وموجباته

وبعد الانتباه إلى ذلك نقول: إنّ العقل الإنسانيّ يقضي بقاعدتين فطريّتين تجريان في شعوره وارتكازه مجرى الدم في عروقه، وتمثلان أساساً لجميع تصرّفات الإنسان المعقولة، وموضعاً لتأكيد الدين في تعاليمه العامة، وهما ..

١ ـ قاعدة اتِّباع الحكمة.

٢ ـ قاعدة الانقياد للفضيلة.

والعناصر الدخيلة في كون العمل حكيماً وفاضلاً ثلاثة، لا بدَّ من إجراء معادلة بينها، وهي المدرَك والإدراك ومؤونة التحصيل.

وبيان ذلك إجمالاً: إنَّ (الحكمة) هي موازنة النفع والضرر في الأشياء واختيار الأثقل وزناً. و(الفضيلة) ما يقضي به الضمير الإنساني، الذي هو الهدي المودع في باطن الإنسان.

وأمَّا العناصر الثلاثة المتقدمة الدخيلة في تشخيصهما فالمراد بـ(المدرَك) هو الغاية التي يسعى المرء إليها. و(الإدراك) هو مدى احتمالية بلوغها فعلاً، فهل هناك يقين بذلك أو ظنّ أو احتمال؟ و(المؤونة) هي الجهد الذي لا بدَّ أن يبذله الإنسان لأجل بلوغ تلك الغاية. وبملاحظة هذه العناصر والموازنة بينها يتحدّد مقتضى الحكمة والفضيلة فعلاً.

ولنوضح ذلك في ضمن مرحلتين ..

المرحلة الأولى: في توضيح قاعدتي (اتّباع الحكمة) و(الانقياد للفضيلة).

والمرحلة الثانية: في بيان مقياس تشخيص الحكمة والفضيلة المبتني على المعادلة الثلاثية: الإدراك، والمدرَك، والمؤونة العملية.

إذاً المرحلة الأولى في توضيح القاعدتين المذكورتين ..

توضيح قاعدة اتباع الحكمة

القاعدة الأولى: ضرورة اتِّباع الحكمة(١).

ومرجع الحكمة إلى رعاية السعادة والشقاء على وجه جامع، فلا يقدِّم الإنسان تحصيل لذة يسيرة عاجلة على معاناة طويلة آجلة، بل لا ينساق خلف لذَّة عاجلة من دون البحث والفحص عما يمكن أن تخلّفه من المعاناة.

وتوضيح ذلك: أنَّ بإمكان الإنسان أن يكتشف بقوّة العقل والتفكير العواقب المستقبلية لتصرّفاته وأفعاله، كما أنَّ بإمكانه الاهتداء إلى ما يغيب عن إحساسه من الأضرار الحالية غير المحسوسة، وهو يتميّز في ذلك عن الحيوانات؛ حيث لا يتأتّى لها ذلك إلّا بمقدار ما ضُمّنت غرائزها من رعاية مصالحها.

وعليه فإنَّه يلزم الإنسان تحرّي مقتضيات السعادة والشقاء ـ عاجلها وآجلها، ظاهرها وباطنها ـ والأخذ بما تقتضيه ملاحظة مجموعها، فلا يرجح ابتداءً اللذّة اليسيرة العاجلة المشهودة على المعاناة الطويلة الآجلة أو غير المحسوسة.

---

(١) المراد بالحكمة هنا ـ في مقابل الفضيلة ـ الدوافع الانتفاعية والوقائية عن الضرر فحسب، وعليه فلا ينافي ذلك شمول الحكمة للفضيلة بمنظور أشمل.

وهذا المعنى من البديهيات العامة المعروفة لدى كلّ إنسان، فكل إنسان يذعن بوضوح بأنَّ مقتضى العقل تقديم الأهمّ على المهمِّ، والمهمّ على ما لا أهميّة له، ولا يزال الناس ينصح بعضهم بعضاً آخر بتأمل عاقبة الشيء، وينهاه عن الاندفاع العاجل فيما لا تحمد عاقبته، بل هذا المبدأ مما يعيه الطفل أيضاً، وإنما يقع النصح به تذكيراً لا تعليماً؛ لأن الرغبات العاجلة قد تؤدي إلى عدم تقدير العواقب الآجلة، كما أنَّ بعض الشهوات قد تضعّف الإرادة وتغلب سلطان العقل.

فالحكمة تتلخص في كلمتين: (الاعتبار بالغائب حتى كأنَّه حاضر). و(الاعتبار بالمستقبل حتى كأنّه حالّ وقائم).

توضيح قاعدة الانقياد للفضيلة

القاعدة الثانية: ضرورة الانقياد للفضيلة.

بمعنى مراعاة القيم الأخلاقية وإن أدّت إلى بعض النكد والعناء، فلا يصح في حكم العقل أن يكذب المرء، أو يتعدّى على الغير، أو على ماله، أو يسيء إليه، أو يترك المضطَّر ليموت وإن كان في ذلك لذّة يشعر معها بالسعادة ولا يخشى منها ضرراً عاجلاً أو آجلاً.

وهذا المعنى أيضاً من البديهيات التي يجري عليها عمل عامّة الناس ـ على الإجمال ـ فإنَّ القيم الأخلاقية ـ الإيجابية والسلبية[1] ـ من أصول قواعد السلوك الإنساني، كما تكرر التذكير بذلك.

---

(١) المراد بالقيم السلبية هي ما ينبغي تركه، فهو ضدّ القيمة حقيقة، وتسمى قيمة سلبية للمشاكلة مثل الكذب والظلم والخيانة ونحوها.

تأمل العلاقة بين مقولة الحكمة ومقولة الفضيلة

وقد يرد هنا سؤال حول العلاقة بين هاتين القاعدتين، فهل ترجع إحداهما إلى الأخرى، أم هما قاعدتان مستقلتان؟

والإجابة عن هذا السؤال تكون بذكر نقاط ..

الفرق الأولي بين الحكمة والفضيلة

(**النقطة الأولى**): إن الفرق بين الدافع الحِكمي ـ بمعنى تحرّي النفع وتجنّب الضرر على وجه جامع ـ والدافع الفاضل أمر واضح على الإجمال، فهما قد يتفقان في الاتجاه الذي يدفعان إليه ولكن يختلف طبيعة الدافع فيهما، وقد يختلفان في الاتجاه الذي يدفعان إليه أيضاً ..

أمّا الحالة الأولى ـ وهي اتفاق الداعيين الحِكمي والفاضل في الاتجاه الذي يدفعان إليه ـ فتتجلى في من يترك السرقة مع قدرته عليها، فهنا فرضان.. لأنه (تارة) يتركها حذراً من انكشاف الأمر والمعاقبة عليها، ويقدِّر أنَّ مفسدة ذلك أزيد من المنفعة التي يرجوها بالمال المسروق. و(أخرى) يكون تجنّب السرقة كراهة للتعدّي على مال الغير ورغبة عن الانتفاع به.

فالسبب في اجتناب السرقة في الفرض الأول ملاحظة حسابات النفع والخسارة فحسب؛ ومن هنا يكون اجتنابه هذا رعاية لحكم العقل الحِكمي، بخلاف الفرض الثاني الذي لا ينطلق الاجتناب فيه من حسابات النفع والخسارة؛ إذ قد يعتقد المرء جازماً أنه لو فعل لم ينكشف عمله، ولهذا يكون تركه منطلقاً من الاستجابة للعقل القيمي والضمير الإنساني.

وأمّا الحالة الثانية ـ وهي اختلاف الداعي الحكمي والداعي الفاضل في توجيه الإنسان ـ فيتحقق في موردين ..

(الأول): أن تكون مراعاة القيمة الأخلاقية وعدمها سواء من حيث الآثار التي يرجوها المرء أو يحذرها، فهنا لا تقتضي الحكمة ترجيح أحد الطرفين، ولكنَّ الضمير الإنساني يقتضي رعاية القيمة الأخلاقية.

(الثاني): أن يكون في مراعاة القيمة عناء ومشقة أزيد بالقياس إلى ما لو لم يراعها، وحينئذٍ يشعر المرء بالتضحية في مراعاتها، كمن يعرِّض نفسه للخطر لإنقاذ الآخرين، وكمن يؤثِر الآخرين بماله بالرغم من حاجته، فالضمير هنا يدعو إلى ممارسة الفعل، ولكن منطق الحكمة ـ بمعنى تحصيل النفع وتجنب الضرر ـ لا يقضي بذلك.

إذاً فالفرق بين مقولة الحكمة ومقولة الفضيلة أمر ظاهر إجمالاً.

هل ترجع مقولة طلب الفضيلة إلى مقولة تحري النفع والحكمة؟

(النقطة الثانية): في عدم رجوع مقولة القيم والفضيلة إلى مقولة الحكمة بمعنى تحرّي النفع وتوقّي الضرر على وجه جامع.

قد ذكرنا أولاً أن هناك فرقاً ملحوظاً بين مقولة النفع والحكمة ومقولة القيم والفضيلة، ولكن يقع البحث في أن هذا الفرق هل هو فرق جذري وحقيقي أو هو فرق صوري عند التدقيق، فطلب الفضيلة يرجع في الحقيقة إلى تحري المنفعة وتجنب المضرة؟

والصحيح: أن الفرق بينهما فرق جذري، وذلك لاختلاف منبعهما في التكوين النفسي للإنسان، فإن (الحكمة) هي قضاء العقل الحِكمي في داخل

الإنسان، والعقل الحِكمي لا يؤسس لدافع جديد في نفس الإنسان، بل ينظم الدوافع العامة في الإنسان تنظيماً مناسباً، فهو ـ مثلاً ـ يقضي بأن الصحيح ترك لذة يسيرة عاجلة للتوقّي من مضّرة كبيرة آجلة، منطلقاً في هذا الحكم من رغبة الإنسان في اللذة وكراهته للمضرة، فلو خُلِّيَ الإنسان عن العقل لقدَّم اللذة العاجلة من باب الميل إلى نيل ما يمكن عاجلاً، ولكن العقل حيث يستحضر المعاناة المستقبلية في حال ارتكاب اللذة يرجّح تجنّب اللذّة صيانة للنفس عن تلك المعاناة.

وأمّا (الفضيلة) فهي اقتضاء الضمير الإنساني، والضمير الإنساني ليس تنظيماً لدوافع النفع والضرر، بل هو يؤسس لداعٍ مستقل في النفس الإنسانية إلى مقتضاه، فالكذب قبيح ينبغي تجنبه وإن أدّى إلى المنفعة، وإغاثة المضطر حُسْنٌ وإن أدّى إلى بعض العناء والمضرة، وذلك أمر واضح.

ومما يتفرّع على هذا الفرق بينهما أن الحكمة لا تصحح الإلزام القانوني للفرد بشيء بينما الفضيلة تقع مناطاً لهذا الإلزام، وسيأتي توضيح ذلك قريباً.

ولكن في مقابل ذلك قد يُدّعى أنَّ حكم العقل برجحان الأعمال الفاضلة وحظر أضدادها يرجع في الحقيقة إلى ملاحظة مقتضى الحكمة في ما ينفع المرء ويضره بأحد وجهين ..

(الوجه الأول): بالنظر إلى أنَّ مراعاة القيمة الأخلاقية يرافق ضرباً من السعادة المعنوية؛ لأنها تورث شعوراً بالرضا عن النفس والانسجام معها، كما أنَّ انتهاكها يوجب ضرباً من الشقاء النفسيّ؛ لما تورثه من الشعور بالنكد والحزازة ووخز الضمير.

وعليه تكون مراعاة القيمة طلباً للرضا عن النفس أو تجنّباً للنكد والحزازة،

وهما أيضاً جزء من الشقاء والسعادة؛ إذ لا يصحّ حصر السعادة والشقاء لدى الإنسان بالمتعة والالتذاذ الحسي ونحوها كالمال والجاه.

ولكن الواقع أن هذا الوجه مخالف للوجدان العامّ؛ إذ بناء عليه تفقد التضحية معناها؛ لأنها لا تزيد حينئذٍ على ترجيح بُعدٍ نفسيٍّ معنويٍ على بُعدٍ نفسيٍّ ماديٍّ، وهذا خلاف البداهة العقلائية في عدِّ التضحية والإيثار بالمال والنفس لأجل الآخرين تجاوزاً للذات وإهمالا لمآرب النفس.

على أنّنا قد نجد المرء يراعي قيمة معنوية حتى في الحالات التي لا توجب عدم المراعاة لتلك القيمة أية حزازة في نفسه، فمثلاً هناك من يضحي بحياته ـ باحتضان المُقدِم على تفجير (قنبلة أو حزام ناسف) ـ لأجل إنقاذ حياة الآخرين، كما أن هناك من المقاتلين في الحروب من لا يرجع على أدباره لحفظ نفسه من الموت ـ وإن كان ذلك متعارفاً بين زملائه ولا محاسبة عليه أو تشهير ـ ولكنهم على الرغم من ذلك يُعرِضون عن الحياة وملذّاتها، ويقدمون على هذه الخطوة الفاضلة.

(الوجه الثاني): أن يدّعى أنّه لا حكم عقليٍّ مغروس في باطن الإنسان، بل هذه الأحكام المنسوبة إلى الضمير الإنساني مما يجعلها العقلاء رعاية لمصالح النوع وحفظاً للنظام الإنساني ـ كما عليه الاتجاه المشهور في المنطق الأُرسطي ـ فالإنسان يُلقَّن بهذه القضايا منذ صغره؛ فيظنّ أنّها تنبعث من داخله.

ولكن هذا الادعاء أيضاً ينافي الوجدان العامّ؛ فإنّ من المشهود انبعاث القبح والحسن من ضمير الإنسان.

نعم، قد يتحفّز هذا الاستعداد بعد مرحلة الإدراك ويستعلي تدريجاً، وقد يوجب التلقين تحفز هذا الاستعداد مبكراً، ولكن هذا لا يعني أن هذا الاستعداد

وليد التربية كما هو الحال في اللغة، حيث إنَّ الطفل تتكوّن له لغة لا محالة حتى إذا لم يعلّمه البالغون ـ لأن اللغة حاجة إنسانية ماسّة، والإنسان بطبيعته ناطق، فيريد التفهم والتفهيم بالنطق ـ ولكن البالغين يسبقونه بتلقينه باللغة، فيحفزون فيه الحسّ اللغوي مبكراً، فالحسّ اللغوي في الطفل ليس وليد التلقين بل يتحفّز عنده بهذا العامل الخارجي، وهذا أمر واضح.

فتبيّن من هذا العرض أنَّ باب الفضيلة يغاير باب النفع والضرر، فهو شعور في داخل الإنسان يجرّه إلى اتجاه الفضيلة ويبعّده عن اتجاه الرذيلة، من غير أن يتحرّى به منفعة أو يدفع ضرراً، ليكون شعوراً نفعياً أو وقائياً عن المضرة.

هل غاية زرع نظام الفضيلة مراعاة الحكمة والصلاح؟

(النقطة الثالثة): إن الرغبة الإنسانية إلى الفضيلة، وإن لم تنطلق من تحرّي النفع وتجنب المضرة، إلا أنه لا يبعد القول بأن الغاية والمغزى من زرع القيم في داخل الإنسان هو رعاية المصالح والمفاسد النوعية الدنيوية ـ مضافاً إلى المصالح الأخروية بحسب المنظور الديني ـ والدليل على ذلك وجهان ..

(الوجه الأول): المتابعة والاستقراء.

فإنّنا نجد أن المصالح النوعية للإنسان منوطة بالفضائل، ويتّضح ذلك لنا جلياً فيما لو فرضنا الإنسان حيادياً تجاه الفضائل، كما لو لم يتّصف ـ مثلاً ـ بروح محبة الصدق وكان معتاداً على اللامبالاة فإنه ينتج عن ذلك أن لا يثق أحد بأحد، مع أنَّ الحياة الاجتماعية مبنيّة على أصل الصدق في المخبِر. وهكذا لو فرض أنَّ الإنسان لم يُغرس فيه روح الوفاء بالالتزامات، وكان بطبيعته غير مبالٍ تجاه أي التزام، فإنّه يستوجب انهيار الحياة الإنسانية؛ فإن الشروط والمواثيق، والعهود

الفردية، والعشائرية، والدولية، كلها مبنية على قيمة الالتزام.

وكذلك الحال في روح العفاف، فإننا لو فرضنا أن الإنسان غير مبالٍ تجاه الارتباط بأيِّ شخص، لكان حال المجتمع البشري أشبه بالحيوانات، يتحرك الكل فيه من منطلق الغريزة دون محدودية في ممارساته.

وكذا لو لم يكن الإنسان شاكراً بطبعه ـ لا يشعر تجاه من أسدى له خدمة وإحساناً بأي إحساس إيجابي، بل كان يستوي عنده من أحسن إليه ومن لم يحسن ـ لزَهِدَ الناس في إسداء إحسان إلى الآخرين إلا نادراً.

وهكذا يظهر أن الفضائل الأخلاقية تضمن المصالح النوعية للإنسان في الحياة الدنيا، ومن ثَمَّ تتحرّاها على الإجمال جميع القوانين.

نعم، هذه المصالح على ضربين ..

١ـ مصالح إلزامية، تقتضي وجود إلزام قانوني عام بها، وهي الواجبات والمحرمات في الشريعة والقانون.

٢ـ ومصالح غير إلزامية، مثل التبّرع بالإحسان إلى الآخرين، وهذه لا تدخل في حيطة القانون الوضعي، ومن ثَمَّ يذكر علماء القانون أن هذه المصالح تندرج ضمن مقولة الأخلاق لا ضمن مقولة القانون؛ وذلك لأن العقل لا يستسيغ المعاقبة على تركها، ولا يستطيع القانون تقدير ثواب عليها.

ولكن القانون الشرعي يستوعب ذلك من خلال حكمي الاستحباب والكراهة؛ لأنَّ الثواب والمكافأة لا ينحصران في الشرع بالمُجازاة الدنيوية، بل منها ما يكون في النشأة الأخرى.

(الوجه الثاني): ما يبتني على بيان حقيقة، وهي أنّه قد ثبت في علم الأحياء

أنّ عامّة الإمكانات التي زُوِّد بها كل كائن حي ـ من حيث نفسه وجسمه ـ تتّجه إلى غاية معينة تقع في مصلحة هذا الكائن، فكثير من مواصفات الطيور ـ مثلاً ـ مرتّبة لغاية حفظها وتكاثرها وصيانتها عن صيد أعدائها، وكذلك الحال في التصرّفات التي طُبِعت عليها حتى وإن لم تشعر هي بذلك.

وهذه حقيقة متفق عليها في علم الأحياء قديماً وحديثاً، بل الحال كذلك في النباتات أيضاً وهي ليست ذات شعور، فالخصائص المجعولة فيها عموماً تتّجه إلى حفظ مصالحها، وربما أُشير إلى ذلك بقوله تعالى[1]: ﴿**قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾، فالخِلْقة تتضمّن إسعاف كلّ كائنٍ حيّ بهَدي يوجّهه إلى مصالحه بمقدار ميسور ملائم لهذه الحياة.

ومن ثَمَّ ذُكر في علم الأحياء أنّ الحياة حالة غائية، بمعنى أن الكائن الحي بطبيعة كونه حياً موجه إلى غايات محددة من خلال تكاثره ونشاطاته.

وهذه القاعدة تنطبق في شأن الإنسان أيضاً، فالمشاعر والعواطف والميول المودعة في النفس الإنسانية كلّها موجَّهة لصلاحها، فالشعور بالجوع والعطش والتعب والألم مثلاً مجعول في داخل الإنسان صيانة للشخص عن الهلاك، وإلا لهلك الشخص من جهة عدم توفيره لهذه الحوائج ـ من حيث لا يعلم بذلك ـ والشعور بالحاجة إلى الزواج والأمومة والأبوة والبنوة كله لغرض التكاثر وبقاء النوع، وهكذا الحال في سائر الخصائص النفسية للإنسان.

وعليه يصحّ القول: إذا كان الإنسان يجد من نفسه المشاعر الفاضلة، فإنه يعرف بعقله أنها تؤمِّن المصالح النوعية وفق القاعدة الأحيائية المتقدمة.

ولا يصح النقض على هذه القاعدة بالشهوات الإنسانية التي قد توجب

---

(١) سورة طه: ٥٠.

هلاك الإنسان؛ لأنها مجعولة في أصلها أيضاً لغاية فطرية، وهي تأمين احتياجات الإنسان وضمان بقاء نوعه، فالجوع ـ مثلاً ـ مجعول لأجل أن يكون نذير الحاجة إلى الطعام للبقاء، وأمّا المبالغة فيها المؤدّية إلى الهلاك فهي ليست من اقتضاءات الفطرة، بل هي اتجاهات مكتسبة، أو ممارسات ناشئة من عدم سيطرة العقل الحِكمي، الذي هو الضابط للإيقاعات المختلفة في النفس الإنسانية.

نعم الميول الشاذة والحالات المرضية خارجة عن هذه القاعدة، فإن موضوعها ما مُتّع به النوع الإنساني من المشاعر المعتدلة؛ ومن ثَمَّ فإن من الخطأ أن يُظن أنّ في بعض الميول الشاذّة دلالة على تجويز فطري لتلك الممارسات؛ فإنها حالات غير طبيعية، بقرينة منافاتها مع الأعضاء والآلات التي جُهّز بها أصحابها. وعليه فهي خروج عن الاستقامة الفطرية على حدِّ العوارض النفسية المرضية وليست جزءاً من القانون الإنساني.

وليس ما ذكرنا ـ من موافقة الفضائل الأخلاقية للصلاح الإنساني العامِّ ـ قبولاً برجوع مقولة الأخلاق والفضيلة إلى مقولة النفع والحكمة، والذي تقدم رفضه في النقطة السابقة، وذلك لوجهين ..

الأول: إنَّ الذي ذكرناه هنا هو موافقة تلك الفضائل مع الصلاح النوعي وليس الصلاح الشخصي في المورد، وقضاء العقل الحكمي بإتيان العمل منوط بالصلاح الشخصي في العمل.

ومعنى الصلاح النوعي أنَّ الفضيلة أنفع للمجتمع الإنساني ولمن يعمل بها في الغالب، ولا يلزم من ذلك أن يكون الإتيان بالفضيلة موافقاً لصلاح الشخص الفاعل لها في المورد الذي عمل بها، فمثلاً ترك الكذب أنفع للمجتمع الإنساني وللإنسان التارك في الغالب. ولكن قد لا يكون كذلك في المورد الخاص. وعليه

ففي مثل هذا المورد لا يوجد للمرء دافع حِكمي ـ بمعنى تحري النفع ـ إلى تركه، وإنّما يتركه انطلاقاً من فضيلة الصدق وقبح الكذب.

الثاني: إنَّ الفضيلة وإن ترتّب عليها الصلاح والنفع، ولكن دعوة الضمير الإنساني إليها ليست معللة في نفس الإنسان بطلب المنفعة، وإنّما يندفع إليها من إحساس داخلي بلزوم رعايتها والأخذ بها.

وهناك فرق بين أن يكون فعل الكائن الحي معللاً في نفسه بغاية معينة يتقصدها ويسعى إليها، وبين أن يكون قد غرس فيه الميل إلى هذا الفعل لأجل تلك الغاية من غير أن يستحضرها، فالحيوانات ـ مثلاً ـ مطبوعة على أمور تكون مصلحتها فيها ـ لما فيه من ضمان حفظها وتكاثرها ـ مثل بناء بعض الطيور أعشاشها في أعالي الأشجار، وهو ما يصونها عن عدوان كثير من الحيوانات عليها. ولكن ليس من الواضح أنَّ تلك الغايات ملحوظة لتلك الحيوانات في ممارساتها، وكذلك الإنسان مطبوع على الشعور بالجوع عند الحاجة إلى الطعام حفظاً للفرد، ولكنه لا يندفع بالضرورة إلى تناول الطعام من داعي حفظ النفس.

وعليه فإنَّ الفضائل حتى إذا قدّر موافقتها لصلاح الإنسان إلّا أنَّ داعي الفضيلة في نفس الإنسان ليس منبعثاً من طلب الصلاح والمنفعة.

هذا كلّه عن العلاقة بين الفضيلة والصلاح الدنيوي. وقد تبيَّن وجود علاقة فعلية بينهما بحسب فلسفة الخلق، ولكن في المستوى النوعي الغالب وليس المطّرد الذي لا يشذّ عنه أي مورد.

غاية زرع الفضيلة في حال ثبوت الحياة الأخرى للإنسان

وأمّا بحسب المنظور الديني فيضاف على ما تقدَّم أنَّ من فلسفة طبع الإنسان

على الفضيلة موافقتها مع صلاح الإنسان فيما بعد هذه الحياة، فالفضائل هي بذور السعادة المقبلة والرذائل بذور الشقاء المقبل، وكل أمرئ يحصد غداً نتاج ما زرعه اليوم.

ويتفرّع على ذلك أنَّ في مراعاة الفضيلة في كلِّ مورد مصلحة شخصية وموردية؛ لآثارها الزاهرة في الحياة الأخرى، سواء جنى الإنسان منها فائدة ونفعاً في هذه الحياة أم لا.

عدم رجوع مقولة الحكمة إلى مقولة الضمير الإنساني

(النقطة الرابعة): في عدم رجوع مقولة الحكمة إلى مقولة الضمير.

قد يُظنّ أنَّ مرجع مقولة الحكمة إلى مقولة الفضيلة، لأنَّ تحصيل المنفعة وتجنّب المضرة نفسه أمر لائق وحسن بموجب قضاء الضمير الإنساني، كما أنَّ تفويت المنفعة والإيقاع في المضرة أمر قبيح وغير لائق بحسب حكم الضمير.

ولذا يقبح من الإنسان تعريض نفسه للهلاك من خلال الانتحار أو سائر التصرفات المؤذية، ويحسن من الإنسان أيضاً إيصال النفع إلى الآخرين ودفع الأذى عنهم؛ لكونه ضرباً من الإحسان إليهم.

ولكنّ الصحيح عدم صحّة هذا الانطباع، فإنَّ حسن تحصيل الإنسان للمنفعة وتجنبه للمضرة ليس حكماً ضميرياً وأخلاقياً، بل هو من جهة سعادة الإنسان بالمنفعة وشقائه بالمضرة، بحسب غرائزه وقابلياته وطباعه، فمن لم يكسب المنفعة لم يلق استحساناً من ضميره على حدٍّ ما لو أسدى إلى الغير معروفاً، كما أنّ من لم يهتمّ بالوقوع في المضرة لم ينخدش ضميره ووجدانه بذلك، ولا يشعر بالحزازة والنكد في ذات نفسه كما يجده في حال الإساءة إلى الآخرين مثلاً.

والدليل على ذلك: أن جلب المنفعة ودفع المضرة لا يصلحان ملاكاً للإلزام القانوني المستتبع للعقاب على النفس، فلا يصح معاقبة شخص على عدم تحصيله للمنفعة أو عدم تجنبه عن المضرة بنفسه. نعم، قد يعاقب من جهة تحقق الضرر الاجتماعي في مثل هذا التصرف، وقد تفرض عليه إجراءات محدّدة تأديباً له على حدٍّ ما يقع تجاه الأطفال، لردعهم عن سلوكيات معيّنة، وليس على سبيل المعاقبة والمجازاة التي تقع في مقابل الجرائم والجنايات.

وأمّا قبح تعريض الإنسان نفسه للهلاك فهو إمّا قبح حِكمي لا أخلاقي، أو يُخرَّج على أنّه من جهة ضرره الاجتماعي، أو كونه إهداراً لنعمة الحياة بغير باعث مقبول ونحو ذلك. كما أن حسن إيصال المنفعة إلى الآخرين ودفع المضرة عنهم ليس من جهة ذات المنفعة والمضرة، بل لتولّد عنوان حسن بالفطرة، وهو حسن الإحسان إلى الآخرين. فالنفع والضرر موجب لتولّد عنوان أخلاقي في المورد يكون هو موضع التحسين والتقبيح وليس لأجل أصل النفع والضرر، ومن ثَمَّ نجد حسن نفع الآخرين وإن كان موجباً لافتقاد الإنسان النفع لنفسه أو موجباً لتضرره بذلك بعض الشيء.

فالصحيح أنَّ مقولة الحكمة لا ترجع إلى مقولة الضمير الإنساني.

تقدّم رعاية الفضيلة على رعاية الحكمة بمعنى تحرّي المنفعة

(النقطة الخامسة): إنَّ رعاية الفضيلة مقدّم في ميزان العقل على رعاية الحكمة بمعنى النفع والضرر، أو قل: إنَّه لن يكون من الحكمة رعاية النفع والضرر على خلاف مقتضيات الفضيلة، فلو علم المرء ـ مثلاً ـ أنه لو لم يسرق هذا المال فسوف يقع في ضرر ما أو يفوته نفع ما، وإن سرقه لم يترتب عليه ضررٌ دنيوي

ولا يفوته نفعٌ كذلك ـ من جهة عدم اطِّلاع أحد عليه ـ لو علم ذلك، فإنَّ الفطرة تنهاه عن أن يرتكب هذا الفعل، وهذا على الإجمال معنى واضح.

والوجه في ذلك: إنَّ الضمير الإنساني ـ الباعث على الفضيلة ـ هو القوة المتضمنة للهدي اللائق بالإنسان في الحياة، فهو الحاكم في تشخيص السلوك الصحيح والخاطئ، والعقل الحِكمي الداعي إلى تحصيل المنفعة وتجنّب المضرَّة إنّما يقضي بذلك في المساحة المحددة من قبل الضمير، بمعنى أن الضمير يقضي بأن موضع الترجيح بالنفع والضرر إنما هو في مورد عدم كونه على خلاف قضاء الضمير، وأما رعاية النفع والضرر على خلاف قضاء الضمير فهو غريزة، وليس تعقلاً.

ويلاحظ أنَّ ما ذكرناه في هذه النقطة من أن رعاية الفضيلة مقدمة على رعاية الحكمة إنّما كان فيما لو قصرنا النظر على هذه الحياة، حيث إنَّ من الجائز أن تخلو رعاية الفضيلة عن نفع مادي أو توجب بعض الضرر والعناء للفاعل، ومع ذلك تبقى الفضيلة على رجحانها وضرورتها.

وأمّا إذا نظرنا إلى آثار الأعمال فيما بعد هذه الحياة ـ وفق المنظور الديني ـ فإن رعاية الفضيلة هي الأوفق بمنفعة فاعلها ودفع المضرة عنه في جميع الأحوال، لأنّه إذا افتقد نفعاً مادياً أو وقع في ضرر مادي في أثر رعايتها فإنّ ذلك يوجب له نفعاً مضاعفاً ويدفع عنه أذى كثيراً في النشأة الأخرى.

هذا توضيح قاعدتي (مراعاة الحكمة) و(الانقياد للفضيلة) وفق المنظور الفطري.

تأكيد الدين على قاعدتي مراعاة الحكمة والانقياد للفضيلة

وأما المنظور الديني في مبنى الاهتمام الإنساني السليم فهو يؤكد على هاتين القاعدتين تأكيداً بالغاً، ومن ثم نلاحظ أن التوصية الأم في التعاليم الدينية هي الأخذ بالحكمة والفضل، كما جاء جعل الحكمة جزءاً أساسياً من غاية إرسال الأنبياء، وسبباً للوصول إلى السعادة والخيرات المقدرة للإنسان، قال تعالى[(١)]: **﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾**، وقال سبحانه[(٢)]: **﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾** وقال عزَّ وجل[(٣)]: **﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** وقال تبارك وتعالى[(٤)]: **﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾**.

وقد مضى توضيح ذلك في أبحاث سابقة.

هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى في بيان وتوضيح قاعدتي (اتّباع الحكمة) و(الانقياد للفضيلة).

---

(١) سورة الجمعة: ٣.

(٢) سورة البقرة: ٢٦٩.

(٣) سورة النحل: ٩٠.

(٤) سورة الأعراف: ١٥٧.

مقياس تشخيص الحكمة والفضيلة

المرحلة الثانية: مقياس تشخيص الحكمة والفضيلة.

ولنتعرّض أولاً لمقياس تشخيص الحكمة، ثمَّ نتعرّض لجريانه في الفضيلة.

ابتناء تشخيص الحكمة على المعادلة الثلاثية

إنّ الحكمة في السلوك والعمل هي ـ على الإجمال ـ الاهتمام بالأشياء حسب ما يليق بها، وهذه اللياقة تتحدّد وفق مستوى (اطّلاع الإنسان عليها)، و(أهميّتها له) و(مؤونتها)، فمن اهتم بالأشياء على وفق هذا النظام كان حكيماً، ومن زاد أو نقص كان مفرِطاً أو مفرِّطاً.

وبذلك تتكوّن لدينا معادلة ثلاثية في كلِّ مورد على أساس ملاحظة درجة الإدراك، ومستوى المدرَك، ومقدار المؤونة التي تُبذل لتحصيل المدرك.

شرح عناصر المعادلة الثلاثية

والمراد بـ(درجة الإدراك) درجة انكشاف الشيء وإحرازه، فإنه قد يكون علماً أو اطمئناناً أو ظناً أو احتمالاً، وكلّما كان الشيء أكثر انكشافاً ووضوحاً وأشدّ إحرازاً اقتضى ذلك زيادة الاعتناء به عمّا إذا لم يكن بتلك الدرجة.

والمراد بـ(مستوى المدرَك) مستوى أهميّة الشيء ومصلحته، وهو يتدرّج من المصلحة القليلة التي ترقى على درجة اللامصلحة بدرجة واحدة، حتّى يبلغ الدرجات العُليا التي لا نهاية لها. فكلّما كان الشيء أكثر أهميّة ومصلحة اقتضى ذلك زيادة الاهتمام به والتوجّه إليه، وكلّما كان الشيء أكثر مفسدة وضرراً وخطراً اقتضى الابتعاد عنه واجتناب ارتكابه والخوض فيه.

والمراد بـ(مؤونة رعاية المدرَك) الجهد والعناء الذي يبذله الإنسان أو الضرر الذي يتحمّله لأجل تحصيل المدرَك. ولا بدّ من خصم هذا الجهد والعناء من أهمية المدرَك؛ لأنَّ المدرَك مطلوب لأجل السعادة والراحة، وهذا الجهد بطبيعته يقلّل من مستوى الراحة التي يوفرها المدرك.

كيفية إجراء المعادلة بين العناصر الثلاثة

إنَّ معنى المعادلة بين العناصر الثلاثة أنَّه كلما كان بعض العناصر الثلاثة أقوى كفى ـ في ترتيب الأثر ـ درجة أقل من العناصر الأخرى، فإذا كان الإدراك علماً كفى في المدرك أول درجات الأهمية متى كان خفيف المؤونة جداً، وإذا كان الإدراك ظنَّاً لزم في المدرَك درجة أعلى من الأهميّة، وإذا كان الإدراك احتمالاً لزم في المدرَك مزيدٌ من الأهمّيّة.

وعليه فلا بدّ في المعادلة من إضافة درجة الإدراك إلى مستوى المدرَك، مع تنقيص مقدار المؤونة من مستوى المدرَك.

اختلاف نتيجة المعادلة في الموارد

إنَّ التصرف الحكيم قد يقتضي الفعل إذا نهضت أطراف المعادلة بتوفير الدرجة المطلوبة في مقياس الحكمة للفعل، وقد يقتضي الحياد إذا تساوى الفعل والترك في هذا المقياس، وقد يكون تركاً إذا نهضت أطراف المعادلة بتوفير ما يبرّره في مقياس الحكمة. على أنَّ لترجيح الفعل أو الترك درجات أيضاً؛ فقد يكون الرجحان رجحاناً لا يبلغ درجة الإلزام وقد يبلغ تلك الدرجة، كما أنَّ لكلّ من الإلزام وعدمه درجاتٍ غير محصورة.

فطرية هذه المعادلة وبداهتها

ورعاية هذه المعادلة الثلاثيّة أمرٌ واضح وبديهيّ عند كل إنسان، وبرنامج جُهِّز به عقله منذ نشأته، يجري في ارتكازه ووجدانه مجرى الدم في عروقه، ويمارسه في كل تصرّف واعٍ من تصرّفاته وأفعاله وإن لم يلتفت إليها تفصيلاً، وعلى أساسه يقيّم الآخرين، فمن انعكست في نفسه وتمثّلت في تصرّفاته وصفه بالحكمة والرشد، ومن لم تتمثّل في تصرّفاته عدّه جاهلاً.

ومثال ذلك: العمل الاقتصادي الذي يمارسه التاجر، فهو يلاحظ هذه العوامل الثلاثة في ما يُقدم عليه من تجارة وكسب، فيلتفت أولاً إلى مدى احتمال الربح أو الضرر، ثمّ إلى حجم الربح أو الضرر المحتمل، ثمّ إلى الجهد الذي تقتضيه منه تلك التجارة، وبذلك يقيس ما إذا كان الإقدام على هذه التجارة أمراً عقلائياً أم لا.

وعلى هذا المثال تجري سائر أعمال الإنسان منذ الطفولة، فإننا إذا تأملنا أفعال الطفل وجدنا أنّه في كلِّ فعل يُقدِم عليه يبتغي الوصول إلى غاية، فهو يلاحظ في ارتكازه مقدار احتمال وصوله إلى الغاية، ودرجة إصراره على تلك الغاية وأهميتها عنده، ومقدار العناء الذي سيتحمله للوصول إليها.

جريان المعادلة في موارد الفعل غير الحكيم

بل الظاهر أن مورد إجراء هذه المعادلة لا ينحصر بالعمل الحكيم، بل تجري في كلّ تصرف ولو لم يكن حكيماً؛ فإن من يسلك خلاف الحكمة يجري أيضاً على محاسبة الإدراك والمدرك والمؤونة، فلا يقدم إلّا عندما تتفاعل هذه العناصر لتبلغ نتيجتها مستوى خاصاً يقتضي الإقدام.

وإنّما يقع الغلط من المرء في تشخيص مقياس الحكمة باعتبار أنه لا يضع

معلومات صحيحة في المعادلة، فربما كان الإدراك احتمالاً ضعيفاً، ولكن لشدة رغبته في المدرَك يجعله ظناً أو اطمئناناً، وربما كان المدرَك شيئاً قليلاً من سعادة عاجلة مقرونة بأضرار آجلة، فلا يضع تلك الأضرار في الحسبان؛ لعدم النظر إلى العواقب، وربما يكون الجهد والعناء كبيراً، ولكنّه يقدّره بأقل منه لعدم دراسة القضية.

ومن هنا يصحّ أن يقال: إنَّ المعادلة تحدّد مقتضى الحكمة في ضوء المعلومات المفترضة بنحو القضية الشرطية ـ أي إذا كانت المعلومات هكذا فمقتضى الحكمة العمل هكذا ـ ولا تتخلّف هذه القضيّة الشرطية عن الإنتاج، ولكن التخلُّف إنما يقع في الشرط وهو المعلومات المفترضة[١].

ذكر نقاط مهمة حول المعادلة الثلاثية

وبعد اتّضاح أصل هذه المعادلة ينبغي ذكر نقاط مهمة متعلقة بها ..

مدى انضباط المعادلة الثلاثية

(النقطة الأولى): هل هناك صيغة فنيّة لهذه المعادلة تنضبط من خلالها بلغة علميّة رياضية، كما هو الحال في سائر المعادلات التي تجري في العلوم المختلفة، أو لا؟

---

(١) وهذا نظير ما يذكر في المنطق الأرسطي، من أن ترتيب المعلومات على وفق مواصفات وشروط معينة ـ تعرف بالأشكال الأربعة ـ تنتج نتيجة صحيحة لازمة لتوفر تلك الشروط. وأما إذا كانت المعلومات خاطئة فتكون النتيجة خاطئة، لكن خطأها لا يستند إلى عقم الترتيب الخاصّ وتخلّف إنتاجه للنتيجة الصحيحة، بل يستند إلى خطأ المعلومات، وأمّا النتيجة فهي لازمة لمقدماتها.

والجواب عن ذلك بالنفي، فإنَّ الحاكم في هذه المعادلة هي الفطرة الإنسانية، ولا سبيل إلى ترتيبها ترتيباً فنياً منضبطاً، وذلك لعدم تيسّر وضع مقياس ثابت وواضح لطرفينِ في هذه المعادلة، وإن تيسّر ذلك بعض الشيء في طرفها الثالث.

وتوضيح هذا الأمر يتمُّ بملاحظة حال الأطراف الثلاثة لهذه المعادلة، ومقدار انضباطها ..

١. أمّا (درجة الإدراك) فيمكن تحديدها بعض الشيء؛ لوجود حدّ نهائي للإدراك يمكن قياس نسبة ما دونه من درجات الإدراك إليه، وهو الإدراك القطعي، فإذا تعادل الإدراك في الجانبين أمكن التعبير عن درجة كلّ جانب بأنّه (٥٠٪)، وإن تفاوتت درجة الإدراك في الطرفين كان الطرف الراجح فوق الـ(٥٠٪) ودون الـ(١٠٠٪) ـ على اختلاف مراتبه ـ وكان الطرف المرجوح دون الـ(٥٠٪) وفوق الصفر على اختلاف المراتب أيضاً.

وإنّما قلنا: إنَّ التحديد (ممكن بعض الشيء) لأنّ الإدراك حالة نفسية، ومن ثمَّ فمن الصعوبة بمكان تحديد مراتب الرجحان أو المرجوحية بدقّة، بأن يميزَ الظانُ بشيءٍ درجة ظنَّه ويحدّد أنّها (٧٠٪) لا (٧١٪) مثلاً.

نعم، يمكن التحديد الدقيق إذا كانت العناصر منضبطة كما في موارد حساب الاحتمالات، فمثلاً: إذا كان في مائة كرة كرةٌ واحدة صفراء اللون، وخلطت هذه الكرات جيداً، فحينئذٍ إذا سحبنا كرة واحدة من هذه المائة سحباً عشوائياً، فاحتمال أن تكون هي الكرةَ الصفراء واحدٌ في المائة، وإذا سحبنا خمسين كرة فاحتمال أن تكون الكرة الصفراء من ضمنها خمسون في المائة.

٢. وأما (أهميّة المدرَك) فليس لها حدّ يمكن تعيينه؛ لعدم وجود درجة

واضحة يمكن قياس أهمية المدرك في حدّ ذاته على وفقها كما يمكن قياس درجات الحرارة مثلاً، وعدم وجود نهاية تعرِّف درجة ما دون النهاية بالقياس إلى درجتها ـ كما هو الحال في درجة الإدراك ـ إذ لا توجد نهاية محدّدة للضرر، فإنَّ الضرر يمكن أن يزداد إلى ما لا نهاية له.

نعم يمكن أن يقال ـ على سبيل التقريب ـ: إنّ أول درجات المصلحة هو ما كان أزيد من درجة اللامصلحة بشعرة ـ كما يُقال في الأحكام الشرعية: إنَّ أول درجات الاستحباب هو ما يزيد عن الإباحة بشعرة، وإن آخرها ما يقل عن الوجوب بشعرة ـ ولكن ليس هناك تحديد فنيّ لمقدار هذه الشعرة إذا صحَّ هذا التعبير.

٣. وكذلك الحال بالنسبة لـ(درجة المؤونة)، إذ ليس لها حدّ يمكن تعيينه؛ لأنه لا يوجد للجهد والعناء النفسيِّ والماديِّ في نفسه درجة مضبوطة، ولا لنهايته حدّ لا يتجاوزه.

نعم يمكن أن يقال: إنَّ هذا المدرَك يستدعي جهداً خفيفاً أو كثيراً، ولكن لا يمكن وضع رقم رياضي تعبيراً عن درجته كما كان الحال في درجة الإدراك.

فالنتيجة: أنَّه لا سبيل إلى تجسيد هذه المعادلة الثلاثية باللغة الرياضية على نحو منتج.

ويتفرّع على ذلك: اختلاف المساحات التي تجري فيها المعادلة في الوضوح والخفاء؛ ففي مساحة منها تكون نتيجة المعادلة واضحة؛ لكون الاحتمال معتدّاً به والمحتمل خطيراً والمؤونة خفيفة، ولكن قد يتشابه الأمر في مساحة أخرى؛ ويصعب على الإنسان استخلاص نتيجتها ومقتضاها إلا بشيء من التأمل الدقيق.

انجبار ضعف أي احتمال بزيادة درجة المحتمل

(النقطة الثانية): إنَّ أي احتمال مهما كان ضعيفاً يمكن أن يتحفّز نظرياً[1] وفق القانون الفطري بزيادة أهميّة المحتمل، فإذا كان الاحتمال (١٠٪) ـ مثلاً ـ فاعلاً مع محتمل خطير، فإنّك تستطيع أن تقول: إن الاحتمال الأضعف منه وهو (٩٪) يكون فاعلاً مع زيادة درجة على خطورة المحتمل، مع فرض ثبات الجهد والمؤونة.

وهكذا الحال فيما يليه من الاحتمالات في الضعف ولو بلغ (١٪)، فإنك إذا زدت (٩) درجات على خطورة المحتمل كان فاعلاً، ويجري هذا القياس حتى في الواحد في الألف، والواحد في العشرة آلاف، والواحد في المائة ألف، والواحد في المليون.. وهكذا، فكلما أنقصت في الاحتمال درجة وزدت في خطورة المحتمل درجة بقي الاحتمال فاعلاً[2]، ولذلك نرى شدّة الاحتياطات العقلائية بالنسبة إلى المحطات النووية، أو الدول التي يمكن أن تتصرّف على نحو غير مسؤول في شأن النشاطات النووية ـ من جهة شدّة الدمار الناتج عن أي حادثة من هذا النوع ـ فإذا كان قتل إنسان واحد محتملاً خطيراً فما بالك بقتل آلاف الناس، وتدمير البيئة، وانتشار الأمراض، وتلف الأموال والإمكانات، وعدم صلوح المساحة الواسعة من الأراضي للسكن.. وما إلى ذلك. ففي مثل هذه الحالات لا بدَّ من الاهتمام

(١) إنّما قلنا (نظرياً) لأنّه قد يدّعى أنّه قد يضعف الاحتمال بدرجة لا يوجد محتمل إنساني يوجب الاعتناء به، كما لو كان احتمالاً واحداً من عدد يشتمل على ألف صفر مثلاً.

(٢) وهذا أمر واضح في المعادلات الرياضية؛ فإنه إذا صاحبَ زيادةَ قيمةِ حدٍّ من حدود المعادلة نقصانُ قيمةِ حدٍ آخر بالدرجة نفسها، فإن الناتج يبقى ثابتاً وإن تغيّرت قيم الحدود، والناتج في بحثنا هو الفعل أو الترك بالحافز أو الرادع نفسه؛ فإنه يبقى ثابتاً ما دامت الزيادة والنقيصة متصاحبتين وبالدرجة ذاتها.

باحتمال الواحد في الألف أو أقلّ من ذلك[١].

والمحصَّل من ذلك: أن ما عدا العلم القطعي ـ الذي يبلغ (١٠٠٪) ـ لن يساوي العلم في ترتيب آثار الشيء مساواة مطلقة، بل قد يكون احتمال الضرر بنسبة واحد في المليون فاعلاً إذا كان الضرر خطيراً.

انجبار ثقل المؤونة بزيادة درجة المحتمل

هذا .. وما ذكرناه في شأن الاحتمال ينطبق على المؤونة، بمعنى أنّ المؤونة مهما كثرت وثقلت فإنَّ من الجائز أن يجب بذلها وتحملها لأجل تحصيل محتمل ما متى كان هذا المحتمل في غاية الخطورة. ولذلك قد تجد مشاريعَ يعمل فيها آلاف الأشخاص لسنين عديدة؛ لأنّها ـ بعد إكمالها ـ تدرّ نفعاً أكبر من المؤونة التي تبذل في سبيل إنجازها.

قيمة الاحتمال قبل البحث تماثل قيمة ما يحتمل أن يبلغه بالبحث

(النقطة الثالثة): إنَّ القيمة الفطرية للاحتمال قبل البحث والتثبّت ليست

(١) ومن هنا يظهر أن ما ذكر في كلمات بعض الأصوليين من أن الاحتمال الضعيف جداً كالـ(١٪) لا يكون له قيمة أصلاً؛ لحصول الاطمئنان على وفق الاحتمال العالي المقابل له، مثل (٩٩٪) ينبغي أن يكون النظر فيه إلى المحتملات ذات الأهمّيّة الاعتيادية، فإنه لو ارتقت درجة المحتمل ارتقاءً خطيراً فلا بدَّ أن يعود الاحتمال فاعلاً مهما كان ضعيفاً، وحينها لا يحصل اطمئنان واستقرار نفسيّ بالبناء على الاحتمال العالي.

كما أنَّ ما ذكره بعض آخر منهم من أن الذهن الإنساني بحسب طبيعة التكوين النفسي للإنسان يلغي الاحتمال الضئيل جداً فيحصل له اليقين، وعَبّر عن هذا اليقين باليقين الذاتي، فهذا ينبغي أن يكون النظر فيه إلى مورد عدم خطورة المحتمل خطورة عالية، وإلّا كان الاحتمال فاعلاً في النفس البشرية وباقياً فيها بطبيعة الحال.

على حد القيمة الفطرية للاحتمال بعد البحث والتثبّت، بل هو على حدِّ القيمة الفطرية لما يحتمل أن يبلغه هذا الاحتمال بالبحث والتحرّي من درجة عالية.

توضيح ذلك: أنَّ الاحتمال على ضربين ..

الأول: الاحتمال قبل الفحص والتثبت، ونسميه بـ(الاحتمال غير المستقر)؛ لأنّه عرضة للارتقاء بمزيد من البحث والتحري.

والثاني: الاحتمال بعد الفحص والتثبت الميسور، ونسميه بـ(الاحتمال المستقر)؛ لأنّه غالباً لا يكون عرضة للارتقاء بالنظر إلى استكمال البحث.

مثلاً: إذا كنت تحتمل ضرراً ما في تناول طعام أو السفر إلى مكان ما احتمالاً تبلغ درجته (٥٠٪) ..

(فتارة): يكون هذا الاحتمال بدوياً وذلك فيما لم تكن فحصت عن وجود الضرر وعدمه.

و(أخرى): يكون الاحتمال مستقراً؛ لكونك بحثت عن المؤشّرات النافية والمثبتة للضرر، فخلصت إلى أنّ احتمال الضرر الفلاني لا يزيد على (٥٠٪)؛ لعدم المؤشّر على الضرر أو عدمه، أو لتساوي المؤشرات النافية والمثبتة.

وهذه الدرجة من الاحتمال ـ وهي (٥٠٪) ـ على الرغم من أنها درجة واحدة ومحتملها أيضاً واحد في الحالين، إلّا أنّها تختلف في القيمة الفطرية؛ فالاحتمال بعد البحث والتحري يقيّم بدرجته الفعلية وهي (٥٠٪)، فإذا كان المحتمل في مستوى لا يكون مثل هذا الاحتمال محرّكاً إليه فهذا لا يقتضي عدم فاعلية الاحتمال قبل الفحص، بل تكون فاعلية هذا الاحتمال في حدّ فاعلية أقصى درجة يمكن أن يبلغها، فلو كنت تحتمل أن يرتقي احتمال الضرر بالبحث إلى (٧٠٪)، وكان هذا

الاحتمال كافياً في لزوم توقّي الضرر المفترض، وجب عليك أن تعتدّ بالمحتمل، بالرغم من أن الاحتمال الفعلي لا يزيد على (٥٠٪).

وهذه القضية ـ على الإجمال ـ وجدانية وواضحة، وقد تنبَّه لها الأصوليون في علم الأصول فقالوا: إن احتمال الحكم في الشبهة الحكمية قبل الفحص عن الحجّة في قوّة قيام الحجّة المحتملة على الحكم.

نعم إذا كان الفحص يحتاج إلى المؤونة فإنَّ مؤونته تضاف ـ بطبيعة الحال ـ إلى مؤونة رعاية المحتمل، وحينئذٍ فلا بدّ من أن تكون أهمية المحتمَل بدرجة تنهض بالاهتمام ببذل كلتا المؤونتين، وسوف نطلق مؤونة رعاية المحتمَل ونريد معها مؤونة الإدراك وذلك للإيجاز.

كيفية جريان المعادلة بين الاحتمال والمحتمل والمؤونة في موارد الفضيلة

(النقطة الرابعة): إنَّ المعادلة الثلاثيّة المتقدّمة كما تنطبق في شأن الحكمة تنطبق أيضاً في شأن الفضيلة ولكن مع بعض الفارق.

وتوضيح ذلك: أن هذه المعادلة في مورد الفضيلة تؤثر في زيادة الرجحان ونقصانه، وهذا ممّا لا غموض فيه، ولكن الذي قد يقع مورداً للتساؤل هو: أنَّ هذه المعادلة هل تؤدّي في بعض الحالات إلى تحييدنا تجاه الفضيلة، بحيث يكون تحرّي الفضيلة وعدمه سيَّان، أو تؤدّي في حالات أخرى إلى أن يكون ترك الفضيلة راجحاً على العناية بتحصيلها؛ لضعف في احتمال حصولها أو زيادة في مؤونتها؟

وقد يُرجح في بادئ النظر أن المعادلة لا تؤدي إلى انتفاء رجحان الفضيلة؛ لأن الفضيلة تبقى فضيلة، ويكون تحصيلها فاضلاً مهما ضعف احتمال إدراكه أو كثرت مؤونته.

نعم كثرة المؤونة والعناء يمكن أن يؤثر في شأن الفضيلة؛ فيتنزّل الإلزام العقلي بها إلى مستوى الترجيح والاستحباب والندب. كما يمكن أن ينتفي رجحان تحصيل الفضيلة في مورد؛ وذلك فيما إذا قُدِّر استلزام الإقدام على تلك الفضيلة فوات فضيلة أخرى مثلها أو أزيد منها.

وقد يخرّج على ذلك: ما نجده في بعض الأحيان من أن أصحاب المبادئ الإنسانية السامية قد يضحون بالنفس في سبيل مراعاة قيمة فاضلة لا يلزمهم مراعاتها، مثل تضحية بعض المؤمنين بأنفسهم في صدر الإسلام ـ كياسر والد الصحابي الجليل عمار (رضوان الله عليه) ـ كي لا ينطقوا كلمة الكفر لساناً وإن كان قلبهم مطمئناً بالإيمان، بالرغم من جواز ذلك، قال تعالى[1]: ﴿**إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾، ولكنهم مُدحوا من قبل النبي صلى الله عليه وآله على هذا الثبات، وكذلك ضحى جماعة من شيعة الإمام علي عليه السلام في زمان بني أمية بأنفسهم؛ كي لا يتبرؤوا منه عليه السلام لساناً.

ولكن الواقع أنّ هذا المعنى لا يصحُّ على وجه العموم، بل داعي الفضيلة قد ينتفي في حال الحرج الشديد أو الضرر الكبير؛ فإننا لا نستسيغ بحسب وجداننا أن يَصدُق الرجل فيما إذا سأله قاطع طريق عن ماله وأين يخفيه، فأخبره صدقاً بموضع المال، بل يعدُّ ذلك منه سفهاً لا فعلاً فاضلاً.

وينبّه على ذلك: أنّ من الجائز أن يتخفّف رجحان الفضيلة بضعف الاحتمال وكثرة المؤونة ـ كما ذكرناه ـ وهو بديهي.

وعليه فلا استبعاد لجواز أن ينتفي فضل الفضيلة من رأس فيما لو ضَعُف

---

(١) سورة النحل: ١٠٦.

الاحتمال جداً، أو كثرت المؤونة بالقياس إلى مستواها[١].

وأما التضحية بالنفس من قِبل بعض الصحابة والتابعين لأجل عدم النطق بما كان محظوراً شرعاً فهو قد يكون من جهة عدم العلم بجواز النطق على وجه التقية أو بسبب آخر.

نعم لا صعوبة في إجراء الموازنة بين مستوى المدرَك ومستوى العناء والضرر فيما لو كان المطلوب من قبيل الحكمة؛ لأنَّ الحكمة والعناء من سنخ واحد؛ فإنَّ الحكمة بمعنى تحصيل النفع، والجهد والعناء يمثل ضرراً للإنسان فيكون مؤونة، فحيث كانا من سنخ واحد تسهل الموازنة بينهما واختيار الأقلّ منهما.

(١) **وقد يقول قائل**: إنّه إذا كانت الفضيلة تقاس في حال احتمالها بدرجتها ومؤونتها فلماذا كان الأصل حرمة القول بغير علم مطلقاً ولو كان احتمال موافقته للواقع قوياً جداً ولكن لم يبلغ حدَّ الاطمئنان؟ فإن حرمة القول بغير علم إنّما هي من باب احتمال كونه كذباً، فمتى كان هذا الاحتمال ضعيفاً كان المناسب كراهته مثلاً.

وأيضاً إذا كانت مطلوبية الفضيلة على الوصف المذكور فلماذا نجد أن هناك ما يتعين اجتنابه بمجرد الاحتمال من غير ملاحظة درجة الاحتمال والمؤونة؟ كما في حكم التصرف في أموال الآخرين من دون إحراز رضاهم، فإنه يحرم مطلقاً وإن كان المال يسيراً مثل حبة حنطة، وكان نافعاً لمن يتصرف فيه أو يدفع عنه ضرراً لا يجب عليه دفعه عن نفسه.

والجواب عن المورد الأول: أنّ قبح القول بغير علم ليس لاحتمال كونه كذباً، بل لأن صدور القول من الشخص يقتضي إحرازه لصحّة مضمونه، فيقبح صدوره منه في حال عدم إحراز ذلك، ويتأكد قبحه في حال إحراز خلافه كما في الكذب، ومن ثَمّ لو قال المرء قولاً بغير علم ثُمَّ تبيّن صدقه لم ينتفِ قبح قوله هذا، فلاحظ.

والجواب عن المورد الثاني: أنه قد تكون هناك وظيفة خاصة بحسب القانون الفطري بالتحوّط تجاه بعض المحتملات بغض النظر عن أهمية المحتمل ومؤونة مراعاته، وهذا المعنى ينطبق على المورد المذكور، بالنظر إلى أنَّ الأصل الفطري أن لا يتصرّف الإنسان في مال الغير إلّا مع إحراز رضاه حتى وإن كان المال يسيراً وكانت مؤونة التجنب عنه كبيرة، ما لم يوجب انتقاض قيمة فطرية أهمّ، مثل ما لو توقّف على التصرّف فيه إنقاذ النفس الإنسانية.

ولكن يختلف الأمر في إجراء الموازنة بين مستوى الفضيلة ومستوى العناء والضرر، لأنَّ العناء والضرر ليسا من سنخ الفضيلة حتى تتّضح كيفية الموازنة بينهما بتنقيص درجة العناء والضرر من درجة الفضيلة ويستحصل الخالص منهما، ومن ثمَّ تبقى الفطرة الإنسانية هي الحَكَم في ذلك؛ فقد يكون الحُكم واضحاً في بعض الموارد بينما يعرضه الإبهام في بعضها الآخر.

هذا كلّه عن العناصر الدخيلة في الاهتمام العملي بالأشياء من المنظور العقلي الفطري.

موافقة المنظور الديني في السلوك على المعادلة الثلاثية

وأمّا بحسب المنظور الديني فإن هذا المنظور يجري على هذه المعادلة نفسها، ومن ثَمَّ يُراعى في الأحكام الشرعية أولاً درجة الحكم فيُخصّ كلّ حكم بحسب درجة أهميّته بمزيد من العناية، ويراعى أيضاً مقدار مؤونة رعايته فيرفع الحكم إذا لزم منه حرج أو ضرر على المكلف. وكذلك يراعى مستوى ثبوت الحكم فيختلف التعامل مع الحكم اليقيني عن التعامل مع الحكم الثابت بالاجتهاد أو الحكم المحتمل فحسب.

وبذلك يتمُّ الكلام في المبحث الأول العام وهو في قواعد الاهتمام العملي بالأشياء.

المبحث الثاني ـ العامّ ـ
حول قواعد الاهتمام المعرفي بالأشياء

- ✍ مماثلة قواعد الاهتمام المعرفيّ لقواعد الاهتمام السلوكيّ
- ✍ الباعث الطبيعيّ إلى طلب المعرفة
- ✍ الباعث العقليّ إلى طلب المعرفة
- ✍ كيفية كون المعرفة عوناً على السلوك ووجوهه
- ✍ العناصر الدخيلة في اتصاف تحصيل المعرفة بكونه أمراً حكيماً وفاضلاً
- ✍ الاهتمام المعرفيّ اللازم بحسب المنظور الديني

المبحث الثاني

حول قواعد الاهتمام المعرفي بالأشياء

فلماذا يجب علينا أن نسعى إلى معرفة بعض الأشياء أو يرجح ذلك فيه دون بعضها الآخر؟

وللبحث هنا أيضاً مرحلتان ..

الأولى: حول أصل تلك القواعد.

الثانية: العناصر الدخيلة في تطبيقها.

مماثلة قواعد الاهتمام المعرفيّ لقواعد الاهتمام السلوكيّ

أما المرحلة الأولى فالواقع أنّ هذه القواعد هي بنفسها قواعد الاهتمام العملي بالأشياء، من اتّباع الحكمة ورعاية الفضيلة، إلّا أنّ اتّصاف تحصيل المعرفة بموافقته للحكمة والفضيلة قد يكون بلحاظ ذاتها، وقد يكون بلحاظ كونها ممهِّدة للسلوك الحكيم والفاضل.

وتوضيح ذلك: أنّ للإنسان باعثين إلى المعرفة ..

الباعث الطبيعيّ إلى طلب المعرفة

١ـ الباعث الطبيعيّ، وذلك أنّه لا شك في أن للإنسان ميلاً طبيعياً إلى معرفة الأشياء حبّاً في الاطلاع والاستطلاع، ومن ثم عُدَّ ـ في علم النفس ـ غريزة حب الاطلاع من جملة الغرائز الطبيعية في الإنسان.

كما أنّ هذه الغريزة في الحقيقة نافعة لسائر غرائز الإنسان، مثل غريزة الأكل والنوم والراحة وغيرها، لأن هذا الاستطلاع يساعد الإنسان على اكتشاف كثير من الأمور التي تساعده في توفير تلك الاحتياجات.

وبذلك يظهر أنَّ هناك منشأين للباعث الطبيعي على المعرفة ..

(أحدهما): مطلوبية المعرفة لذاتها، من جهة غريزة حبّ الاطلاع والاستطلاع في الإنسان.

(وثانيهما): مطلوبية المعرفة لأنّها توفر إمكانات للإيفاء بمقتضيات سائر الغرائز الإنسانية.

الباعث العقليّ إلى طلب المعرفة

٢ـ الباعث العقليّ، حيث إنّ العقل الإنساني يحكم بضرورة الاهتمام بمعرفة بعض الأشياء كما يحكم بضرورة الاهتمام العملي ببعضها، ومبنى الحكم العقلي في ذلك أمران: رعاية الحكمة، وتحصيل الفضيلة، على نحو ما سبق في مباني الحكم العقلي في بيان السلوك العملي.

وهناك أيضاً منشآن للباعث العقلي إلى المعرفة ..

الأول: المنشأ الذاتي، فإنّ لكلٍّ من العقل الحِكمي والعقل القِيميّ (وهو

الضمير) باعثاً إلى المعرفة لذاتها ..

أمّا **العقل الحِكمي** فلأنّ الإنسان بعد أن كان مجبولاً على حب المعرفة والاطلاع فإنه يجد بالانشغال بها أُنساً وراحة، ويجد في الفراغ الفكري سأماً ونكداً، فيكون في المعرفة والتفكير تحصيلٌ للمنفعة ودفعٌ للمضرة بلحاظ الحاجة الطبيعية إليها.

وأمّا **العقل القِيميّ** فلأنّ معرفة الشيء قد تكون مصداقاً لفضيلة أخلاقية، كما في مثل سعي الإنسان في معرفة والديه بنفسه، فإنه قد يعدُّ اهتماماً أخلاقياً لائقاً بحقهما عليه، لا سيّما مع اقترانه بالإذعان بأبوّتهما. وإعراضه عن ذلك قد يعدّ مظهراً من مظاهر النكران لجميلهما تجاهه، ومن هذا الباب حسن معرفة الله سبحانه والإذعان به، حيث إنّه تعالى معنيٌّ بعباده، راغبٌ في معرفة الإنسان به وإذعانه بحقه، كما دلّت عليه النصوص الدينية.

الثاني: المنشأ الخدميِّ، وهو كون المعرفة عوناً على تحقّق السلوك الحكيم والفاضل.

كيفية كون المعرفة عوناً على السلوك ووجوهه

وقد يتساءل عن كيفية كون المعرفة عوناً على تحقق سلوك ما، فإنَّ القدرة على السلوك تقتضي قدرة نفسيّة وبدنيّة عليه، وليست مرهونة بتحقّق المعرفة عليه.

والجواب أن المعرفة تساعد على تحقق السلوك بأحد نحوين ..

(الأول): تحصيل القدرة على السلوك، إذ قد يعجز الإنسان عن تحقيق السلوك الحكيم دون المعرفة اللازمة له كما يعجز عن صنع بعض الأجهزة والآلات وإصلاحها من دون المعرفة اللازمة لها أيضاً، ولا يكفي وجود قدرة

نفسيّة وبدنيّة وامتلاك آلات صنعه، كما هو ظاهر.

(الثاني): توفير الدواعي المحفِّزة على تحصيل الشيء النافع والعمل الفاضل، وتأثير المعرفة في توفير الداعي يكون بأحد وجوه ..

١ـ إيجاد الداعي الحكيم والفاضل، فإنّ الإنسان إذا لم يهتمّ بالمعرفة في الأمور المتعلقة بالسلوك الحكيم والفاضل قد يجهل مقتضيات هذا السلوك، بحيث لا تخطر في ذهنه ولو احتمالاً، أو يغفل عنه ولا ينتبّه إليه فيما إذا احتاج الانتقال إلى ذلك للانتباه والتيقّظ. ومن ثمّ لا يكون له داع إلى هذا السلوك بطبيعة الحال.

٢ـ تقوية الداعي الحكيم والفاضل، وذلك فيما كان الإنسان يحتمل وجود حكمة وفضل في سلوك ما، من غير أن يستيقن بذلك، فإن هذا الاحتمال يولِّد رغبة في النفس إلى هذا السلوك، ولكن هذه الرغبة قد لا تكفي في السعي إليه، فلو ازداد مستوى المعرفة لكان ذلك مقوياً للداعي إليه، فإن من شأن ارتقاء مستوى الإدراك في النفس أو زيادة وضوحه ورسوخه واستحضاره أن يؤدي إلى ارتقاء الداعي في النفس الإنسانية وفاعليته في تحريكها إلى السلوك المطلوب.

٣ـ تخليص الداعي الإنساني من داعٍ معارض، وذلك حيث يدور حال السلوك الخاص مثل معاشرة الصديق الفلاني بين أن يكون نافعاً أو ضاراً، فإنه سوف يوجب رغبة في الشيء؛ إدراكاً لنفعه المحتمل، ورغبة عنه؛ توقياً لضرره المحتمل أيضاً، ولكن إذا علم الإنسان من خلال بحثه عن الشيء أنه نافع غير ضار فإنه بذلك تسلم رغبته في الفعل عن المعارض، وإذا علم أنه ضار غير نافع، أو أن ضرره أكثر من نفعه فإنه بذلك تسلم رغبته في الفعل عن المعارض أيضاً، فالمعرفة تساعد على سلامة الداعي النفسي إلى الشيء عن المعارضة.

وهذا الأمر كما يتحقق في مورد الداعي الحكيم ـ الباعث على تحصيل النفع وتجنب الضرر ـ فإنه يتحقق في مورد الداعي الفاضل، فقد يدور عملٌ ما بين أن يكون خدمة لشخص وبين أن يكون إيذاءً له، فإذا شخَّص الإنسان أنه خدمة له مثلاً سلم داعي الخدمة عن المعارض.

٤ـ عدم بذل عناء غير ضروري، فقد يحتمل الإنسان أمراً خطيراً يلزم عنايته به لمجرد احتماله، فيسعى إلى التحقق منه حتى لا يبذل جهداً مستغنى عنه بالتحوط لأجله، فإن تبين وجوده اعتنى به مضطراً، وإن تبين عدم وجوده تحرر من رعايته. مثلاً: قد يحتمل المرء إصابته بمرض السكري، وحينئذٍ يلزمه التحوط عن الأطعمة التي تؤدي إلى ارتفاعه، أو التحقق من وجوده وعدمه حتى إذا تبين عدمه كان حراً فيما يتناوله، فيبعثه ذلك على أن يتحقق من مدى إصابته بالسكري بمراجعة الطبيب وإجراء الفحوص المختبرية.

وكذلك قد يحتمل الإنسان خطورة سفرٍ ما، مما يقتضي إما أن يترك هذا السفر أو يتحقق من مدى خطورته، فإن تبينت خطورته تركه وإن تبين عدم خطورته أقدم عليه، ومن ثم يعمد إلى التحقق من ذلك حتى لا يتقيد بترك السفر من دون وجود سبب حقيقي له. وكثير من الاهتمامات المعرفية للإنسان هي في الحقيقة من هذا القبيل.

٥ـ تقليل عناء العمل، وهو يساعد على قوة الداعي وفاعليته، لأن عناء العمل يقلل من فاعلية الداعي في النفس.

هذا وتساعد المعرفة على تخفيف عناء العمل حيث يشتبه الأمر من دونها على الإنسان، فيلزم بذل جهد أكبر لتحقيق المطلوب، ولكنه إذا عرف المطلوب بعينه لم يحتج إلى بذل جهد إضافي.

فظهر بما ذكرنا أن تحصيل المعرفة يمكن أن يكون اتِّباعاً للحكمة ورعاية للفضيلة طوراً بلحاظ ذاتها وطوراً بلحاظ كونها عوناً على العمل الحكيم والفاضل.

العناصر الدخيلة في اتصاف تحصيل المعرفة بكونه أمراً حكيماً وفاضلاً

المرحلة الثانية: العناصر الدخيلة في اتصاف تحصيل المعرفة بالحكمة والفضل.

قد يظن أن الضابط في ذلك هو جريان المعادلة الثلاثية المبنية على قوة الاحتمال وأهمية المحتمل ومستوى المؤونة، وعليه فلا يجب على الإنسان معرفة ما ليس له تلك الأهمية المستوجبة للرعاية.

وهذا الظن خاطئ على الإجمال، فإن لازم ذلك أن لا يجب على الإنسان أن يسعى إلى الاطّلاع على وظائفه الفطرية والقانونية ما لم تكن بدرجة عالية من الأهمية.

وهذا غير وارد، فإنَّ وظيفة الإنسان أن يسعى إلى الاطلاع على كلِّ ما هو وظيفة واجبة عليه مما يتعلق بشؤون نفسه أو حقوق الآخرين عليه، بلا فرق بين أن يكون في أول درجات الوجوب أو أعلاها. وعلى هذا يجري بناء العقلاء وسيرتهم، فإنهم لا يعذرون من ترك الاطلاع على وظائفه في الحياة تجاه الآخرين فلم يؤدِّها في أثر ذلك.

وهذا الأمر محل اتّفاق في علوم الشريعة والقانون، ومن ثم لا يعذر في الشريعة من أعرض عن تعلّم الأحكام، كما لا يعذر في القانون من أعرض عن الاطلاع على القانون إذا صدرت منه مخالفة له عملاً. ومقتضى ذلك أنَّ من الهدي الذي فطر عليه الإنسان أن يتعلّم وظائفه في الحياة، فإذا فرَّط في ذلك لم يعذر فيه.

وعليه، فهناك ـ فيما تتوقّف مراعاة الحكم على معرفته ـ ضابطان لوجوب

المعرفة ..

الأول: على أساس أهميّة الحكم المحتمل مع مراعاة درجة الاحتمال ومؤونة مراعاة المحتمل. وهذا هو الضابط المتقدم في ميزان الاهتمام العملي بالأشياء. وهو بعينه يجري في شأن الاهتمام المعرفي الدخيل في الاهتمام العملي، ولكن تضاف مؤونة المعرفة على مؤونة الاهتمام العملي.

الثاني: على أساس ضرورة تعلّم الإنسان لوظائفه في الحياة، بعد بلوغها درجة الإلزام، من غير فرق بين مستوى أهميّته، وهذا الضابط ميزان يختص به الاهتمام المعرفي.

وهذا الميزان هو الذي عبّرنا عنه من قبل بأنّ القيمة الفطرية للاحتمال قبل البحث والتثبت هو على حدِّ أهميته الفطرية لما يمكن أن يبلغه هذا الاحتمال بالبحث والتحري.

هذا كلّه عن المنظور الفطري في ميزان الاهتمام المعرفي بالأشياء.

الاهتمام المعرفيّ اللازم بحسب المنظور الديني

وأمّا المنظور الديني فهو على وفق ما يستنبط من النصوص الدينية موافق للمنظور الفطري، ومن جملة مصاديق ذلك دلالة جملة من النصوص على الميزان الثاني الخاص بالاهتمام المعرفي بالنصوص الدالة على وجوب تعلّم الإنسان لوظائفه في الحياة، ومسؤوليته عن أي عمل ارتكبه بغير بصيرة وعلم.

وبهذا يتمّ المبحث الثاني العامّ في (قواعد الاهتمام المعرفيّ بالأشياء في الحياة).

المبحث الثالث ـ الخاصّ ـ

في ضرورة الاهتمام السلوكيّ والمعرفيّ بالدين

- ✍ عدم صحّة البتِّ بعدم حقانية الدين
- ✍ لزوم الاهتمام العملي والمعرفي في حال عدم البت بعدم حقانية الدين

المبحث الثالث

في ضرورة الاهتمام السلوكيّ والمعرفيّ بالدين

إنّ تطبيق القواعد الفطريّة العامّة المتقدّمة حول الاهتمام العملي والمعرفي بالأشياء في شأن الحقائق التي بلّغها الدين يقتضي لزوم بذل هذا الاهتمام بنوعيه تجاه تلك الحقائق من قِبل كل إنسان معني بسعادته وحذِر من شقائه.

وذلك بالنظر إلى مجموع أمرين ..

١ ـ إنَّ حقانية الدين أمر وارد على الإجمال، وليس أمراً يمكن البت بانتفائه بشكل يقيني، فإنّها لا تخلو من أن تكون ثابتة يستيقن بها أو لا أقلّ من احتمالها، إمّا احتمالاً موجوداً قبل الفحص عن تلك الحجج أو احتمالاً باقياً بعد الفحص عن حجج حقّانيّتها من غير أن توجب البتّ بها.

٢ ـ إنَّ كلّ واحد من التقادير الثلاثة يقتضي الاهتمام بالدين ..

أمّا التقدير الأول ـ وهو ثبوت حقانية الدين ـ فهو يقتضي الاهتمام العملي طبعاً.

وكذلك التقدير الثالث، وهو احتمال حقانية الدين الباقي بعد البحث عن حقّانيّة الدين في حال عدم الجزم بعدمها، فإنَّ عدم الجزم بحقانية الدين لا يصحّح

عدم الاعتناء باحتمال حقّانيّته وإن يئس المرء من الجزم بها.

وأمّا التقدير الثاني ـ وهو احتمال حقانيّة الدين قبل الفحص والتحريّ في شأن الدين ـ فهو يقتضي بذل الاهتمامين المعرفي والعملي ..

أمّا الاهتمام المعرفيّ فهو التثبّت في شأنه حتى يستقرّ المرء على موقف ناضج منه.

وأما الاهتمام العملي فهو بأخذ إنبائه عن الحقائق الكبرى للكون والحياة في حاضره وغاياته مأخذَ الجد، والاعتبارُ بها عملاً حتى وإن كان يحتمل ذلك محض احتمال؛ لأن أهمية المحتمل الفائقة وخطورته توجب فاعلية الاحتمال على وفق المعادلة الثلاثية المتقدمة في المبحث الأوّل.

وعلى أساس ذلك فالتحقّق في أمر الدين والاعتبار به يمثل إلزاماً فطرياً لكل إنسان ـ بمقتضى المقاييس الفطرية التي يعمل بها في سائر مجالات حياته ـ وليس هناك من مخرج معقول عن ذلك يصحّح ترك الاهتمام به وبتعاليمه إلّا في حالة واحدة، وهي حصول العلم القاطع بعدم حقانيته بعد التثبّت اللائق به، لكنّ هذه الحالة ممّا يصعب حصولها على وجهها حقيقة.

وعليه ينبغي توضيح كلّ واحد من الأمرين المتقدمين ..

عدم صحّة البت بعدم حقانية الدين

(الأمر الأول): إنَّ البتّ بعدم حقانيّة الدين بتًّا موضوعيًّا ومنطقياً ليس أمراً وارداً؛ وذلك لأنه إن لم يحصل البتّ بحقانيّته فلا أقلّ من احتمالها، إذ ليس هناك دليل قاطع نافٍ لها.

وعليه لا يصحّ للمرء أن يقدِّر أنَّه في فسحة عن الاعتبار بالحقائق والغايات المرسومة في الدين، وهو معذور تجاهها على أساس اعتقاده بعدم حقانيّة الدين.

وذلك لأنّ الاعتقاد بعدم حقانيّة الدين إنّما يوجب معذوريّة المكلّف في حال توفّر شرطين ..

(الشرط الأول): أن يكون هذا الاعتقاد اعتقاداً جازماً وقطعياً حقاً، ولا يقترن باحتمال الخلاف ـ ولو بنسبة قليلة ـ ولا يكفي أن يكون هو الاحتمال الأكبر[١]، لما سيأتي من أنّ أيّ احتمال مخالف سوف يكون فاعلًا؛ بالنظر إلى خطورة المحتمل.

(الشرط الثاني): أن يكون هذا الاعتقاد ناشئاً من مناشئ عقلائية مقبولة ولائقة بخطورة تلك الحقائق، وهو ما يعبّر عنه بالاعتقاد الموضوعي ـ تعبيراً عن استناده إلى مآخذ موضوعية ـ في مقابل الاعتقاد الذاتي، وهو الاعتقاد الناشئ عن التساهل والتكاسل والاندفاع إلى الرغبات العاجلة، مما لا يليق بهذا المحتمل الخطير بحسب القانون الفطري[٢].

وبالنظر إلى ذلك نعتقد أنّ هذه الحالة ـ وهي الجزم بعدم حقانيّة الدين ـ لا تتحقّق على وجهها وبشرطيها، اللهم إلّا للقليل النادر من الناس، وذلك ..

(أولاً): أنّه ليس هناك أيّ مأخذ علمي جازم لنفي الحقائق التي يثبتها الدين، وقد صرّح العديد من علماء الغرب ـ الباحثين في هذا المجال ـ أنّه ليس من

---

(١) كما جرى عليه بعض المشكّكين في وجود الخالق وحقانيّة الدين.

(٢) لاحظ ـ في توضيح أنّ الاعتقاد المعتبر بحسب القانون الفطري هو الاعتقاد الموضوعي دون الذاتي الذي يكون على أساس المزاجيات ـ (القواعد الفطريّة العامّة للمعرفة الإنسانيّة والدينيّة)، وهو القسم الرابع من سلسلة (منهج التثبت في الدين).

شأن العلم أن يبتّ في نفي ما يبلغه الدين، ويتنبأ به؛ ومن ثَمَّ فإنّ مَن لم يثق بدليل يثبته اقتصر على نفي العلم بذلك ـ وهو المعبّر عنه بـ(الاتجاه اللا أدري) ـ فمَن ادّعى الجزم في ذلك كان ادّعاؤه غير علميٍّ. وهذا أمر واضح وفق أصول المنهج العلميّ الحديث.

(**ثانياً**): أنّ حصول جزم بعدم حقانيّة الدين ناشئ من مبادئ موضوعية واضحة أمر يصعب تحققه بالنسبة إلى عامّة الناس، بالالتفات إلى الميراث العظيم للدين، وتاريخه، وإيمان ملايين الناس به، والتسليم له من قبل نخبة في غاية التعقُّل والتبصُّر، كإذعان الإمام علي عليه السلام به في الإسلام، فإنّ الجزم ببطلان هذا الميراث كلّه وهذه الشواهد كلّها ـ بحيث لا يوجب أيّة قيمة احتماليّة لصدق الدين ـ أمر غير محتمل من عامّة الناس؛ لأنّ مداركهم ومنطقهم الفكري في سائر أمورهم في الحياة لا تجري على الجزم بمثل ذلك، فلو ادّعى أحدهم الجزم به كان على الأغلب مغالطاً لنفسه، أو كان جزمه غير موضوعي.

(**ثالثاً**): أنّ هذه الصعوبة تزداد بالنظر إلى ضرورة إحراز المرء الجازم أنّ جزمه بذلك ينشأ عن مناشئ موضوعية فعلاً، ولا تأثير لعوامل نفسية أخرى، مثل: الخلود إلى الراحة، والتحرّر في ممارساته في هذه الحياة، ووهن الدين في مشاعره بتصرّف بعض المحسوبين عليه من رجال الكنيسة في العصور الوسطى، أو بعض المتشدّدين في العصر الحاضر، أو غير ذلك من المناشئ غير الموضوعية. وتأثير العوامل غير الموضوعية ـ كمشاعر ورغبات الإنسان في إدراكه للأشياء ـ ظاهرة واضحة دلَّت عليها شواهد تجربيّة بيّنة ذُكِرَتْ في علم النفس الحديث.

(**رابعاً**): أنّ من غير المعقول أن يدّعي المرء الجزم بعدم حقانيّة الدين في حال لم يسعَ في البحث الجاد بنفسه، ولا اهتمّ بالاطلاع على المؤشرات المثبتة

ومدى إمكان دحضها بنحو قطعي، بل مثل هذه الدعوى تتلقّى غير منهجية على وفق المناهج الثقافية والأكاديمية السائدة في هذا العصر، ومن البعيد صدورها من باحث منصف ومثقّف مأنوس بالمناهج العلمية، فدعوى الجزم بكون الرؤية الدينية غير محتملة الصدق بعيدة حقاً.

وعلى الإجمال: إنّ من الصعوبة بمكان لمن ينفي وجود حقائق كبرى في الحياة أن ينفي واقعاً وجود احتمال مخالف بأي درجة في هذه المسألة العظيمة والخطيرة مع عدم وجود دليل مادي ملموس ينفي حقّانية الدين، وكيف يتأتّى النفي الجازم لذلك مع أنّ الاعتقاد بالأمور المحسوسة لا يخلو أحياناً ـ بحسب العلم ـ عن نسبة من احتمال الخطأ، فكيف بهذا النظر المبنيّ على الحدس المحض دون الحسِّ والاختبار والتجربة[1]؟!

---

(١) ويمكن توضيح صعوبة مثل هذا الادّعاء فنيًّا بأنّ حصول العلم اليقيني بشيء يقتضي إمكان ادّعاء المرء ضرورة تحقق ذلك الشيء واستحالة عدم تحققه، ويوافق ذلك ما ذكر في المنطق الأُرسطي: من أنّ العلم اليقيني بالشيء ينطوي على العلم بحصول ضرورة تحقق ذلك الشيء.

وهذا المعنى معروف في الفهم العامّ أيضاً. فمثلاً: إذا كنت قد رأيت زيداً قد جاء، فنازعك أحد فيه وقال: إنّ زيداً لم يجئ وإنما الجائي هو عمرو ـ فلعلك اشتبهتَ في ذلك ـ فإنّه يصحّ لك أن تقول: إنّ من المحال أن لا يكون الجائي زيداً، فإنّي رأيته بعيني، ومرجع ذلك إلى أنّ من المحال أن اعتقدَ برؤية زيد ولم أكن قد رأيته، ومن المحال أن أرى زيداً ولا يكون زيدٌ قد جاء.

ومثال آخر: وهو ما إذا ادّعيت اليقين بحرارة حديدة أمامك لكونك قد لمست تلك الحديدة، فتقول: محال أن لا تكون الحديدة حارة؛ فإنّي قد لمستها. وتستند الضرورة هنا إلى ضرورة تحقق اللمس، فتقول: لا يمكن أن أشعر بلمس الحديدة ولا أكون قد لمستها، ولا يمكن أن أكون قد لمستها وشعرت بحرارتها من غير وجود حرارة فيها؛ فلا يمكن أن تكون هذه الحديدة غير حارة.

لزوم الاهتمام العملي والمعرفي في حال عدم البت بعدم حقانية الدين

(الأمر الثاني): إنّه في حال عدم البتِّ بعدم حقانيّة الدين فإنّه يتعيّن على الإنسان بحكم الفطرة والعقل الاهتمام العملي والمعرفيّ بالدين.

وهذا المعنى يتناول حكم حالات ثلاث ..

الحالة الأولى: أن يحرز المرء حقانيّة الدين، فيجب على الإنسان حينئذٍ الاهتمام العملي به من خلال تطبيق تعاليمه.

الحالة الثانية: أن يحتمل المرء حقّانيّة الدين ولكن قبل الفحص اللازم عن حججها وشواهدها. وفي هذه الحالة يتأكّد على المرء رعاية احتمال حقّانيّته لأمرين، وهما ..

(أوّلاً): أهمّيّة المحتمل.

(ثانياً): أنّ الاحتمال قبل الفحص في قوّة العلم بالمحتمل في وقعه العقليّ وقيمته الفطريّة كما أوضحناه من قبل، فإذا احتملت ترتّب ضرر على عمل قبل الفحص والتأكّد من ثبوت الضرر فإنّه يلزمك الحذر منه كما لو كنت تعلم به، كما بيّنّا ذلك في المبحث الأوّل.

الحالة الثالثة: أن يحتمل المرء حقانيّة الدين بعد الفحص عن حجج حقانية الدين وشواهدها، ولكن من غير اقتناع بها ولا بتٍّ بعدمها، وفي هذه الحالة يكون المرء قد استوفى الاهتمام المعرفيّ، ولكن يبقى عليه لزوم الاهتمام العملي بحقانية

وعليه فإنّ ادّعاء العلم بعدم وجود الحقائق الكبرى التي يثبتها الدين يرجع إلى ادّعاء أنّه من المحال وجود هذه الحقائق. ولا أظن أنّ باحثاً يتقيّد بمنهج البحث العلمي وتجنّب المبالغة ولا يقع أسير الانفعالات الحماسية يمكن أن يطلق مثل هذه المقولة.

الدين بمعنى التعامل الحذر مع احتمال حقانيته من جهة أهمية هذا المحتمل وخطورته.

هذه هي الوظيفة الفطريّة للإنسان في كلٍّ من الحالات الثلاث، ولنوضح ذلك في ضمن مواضيع ثلاثة ..

الموضوع الأوّل
الوظيفة الفطريّة للإنسان
تجاه الدين في حال إحراز حقانيّته

✍ كيفية المراعاة اللائقة بالدين في حال إحراز حقانيته

- ضرورة استحضار الجِدِّ في هذه الحياة
- ضرورة استحصال اليقين بالحقائق والغايات والسنن الكبرى
- ضرورة جعل الإنسان الحقائق الكبرى الهاجس الأول في نفسه
- ضرورة الانتباه إلى مهابة هذا المشهد الجادِّ الخطير

الموضوع الأوّل
الوظيفة الفطريّة للإنسان
تجاه الدين في حال إحراز حقانيّته

إذا أحرز الإنسان حقانيّة الدين استوجب ذلك بطبيعة الحال مراعاة الدين في مقام سلوكه وعمله، بل يجب أن تكون هذه المراعاة بالنحو اللائق بخطورة الحقائق والغايات التي أنبأ عنها.

أمّا أصل لزوم مراعاة تعاليم الدين في حال إحراز حقّانيّته فهو لوجهين: مراعاة الحكمة، وإدراك الفضيلة..

١. أما مراعاة الحكمة[1] فلأنّ مراعاة الدين دخيلة في تحصيل السعادة وتجنب الشقاء من وجوه ثلاثة ..

(الأول): إنّ مقتضى هذه الرؤية أنّ للإنسان حياةً خالدةً، ولأفعاله وتصرفاته أبعاداً عميقة تترك بصمة على تلك الحياة الخالدة، فيسعد أو يشقى بها، وينال مرتبته بحسبها.

---

(١) وهذا الوجه ـ أي لزوم مراعاة الدين بموجب الحكمة ـ هو الذي عبرّ عنه المتكلمون قديمًا بـ(وجوب دفع الضرر المحتمل).

(الثاني): أن ينال الإنسان رعاية الله تعالى وولايته في هذه الدنيا، حتى يسوق المرء إلى ما تسمح به مقادير الحياة من السعادة والطمأنينة والسكينة، وذلك أمر مهمّ جداً.

(الثالث): العمل بالتشريعات الحكيمة المنسجمة مع الفطرة الإنسانية، وذلك يؤثر في السعادة تأثيراً مهمّاً؛ لأنّ خير شريعة لسعادة الإنسان ما وافق تكوينه النفسيّ.

وعليه فليس هناك من سعادة أحقَ بالتحصيل من هذه السعادة، ولا من شقاء أحقَ بالاجتناب من شقاء الأذى والحرمان في حياة خالدة.

٢. وأمّا إدراك الفضيلة فلأن مقتضى الرؤية الدينية ـ على ما تقدّم في بحث (حقيقة الدين) ـ أنّ الله تعالى خلق الإنسان معنيّاً به عناية الوالدين بالولد، مميِّزاً له على سائر مخلوقاته في هذه الحياة، مسخِّراً له إمكاناتها، وميسّراً له الانتفاع بها؛ فهو يستوجب شكراً بالإذعان له، والتقديرِ لإنعامه. كما أنّ لأعمال الإنسان في محضر الله تعالى مغزىً أدبيّاً؛ فهو إنْ عرفه وأثنى عليه كان حضوره حضور أدب وتقدير وشكر، وإنْ أنكره وأعرض عنه وتجاهله كان حضوره حضور تنكّر وعقوق وكفران.

وقد جعل ـ سبحانه ـ هذه الحياة مضماراً يأخذ فيه كل إنسان مرتبته بلحاظ درجة معرفته، ودرجة توقّد ضميره، قال عزّ من قائل[1]: ﴿**تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ**

---

(١) سورة الملك: ١ـ٢.

الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾، وقال[١]: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾**، وقال[٢]: **﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾**.

وبناءً على هذا فإنّ الذي يدركه الإنسان بالعقل، ويشعر به بالضمير هو أنّ من واجبه تجاه خالقه شكره سبحانه وتعالى وتقدير نعمه، ومراعاة الأدب في محضره.

ولا ينافي ذلك عدم حاجة الله تعالى إلينا، فإنّه سبحانه ـ بالرغم من ذلك ـ يحبُّ أن نتعامل معه بعقلانية وفضيلة، وقد زوَّدنا بالعقل والضمير لأجل هذه الغاية، ومَثَل ذلك ـ ولله المثل الأعلى ـ مَثَل الأب الذي يحبُّ تقدير الابن له وتأدبه معه حتى وإنْ كان لا يحتاج إليه، ولا يستزيد بتقديره وتأدبه معه منفعة في جاه أو مال أو معونة أو خدمة أو غير ذلك.

هذا عن أصل لزوم مراعاة الدين.

كيفية المراعاة اللائقة بالدين في حال إحراز حقانيته

وأمّا كيفية المراعاة اللائقة بخطورة تلك الحقائق فبأمور ..

ضرورة استحضار الجِدِّ في هذه الحياة

(الأمر الأول): إنّ من شأن هذه الرؤية الدينية أن تعطي لحياة الإنسان معنى آخر؛ إذ تتبدل من حياة لاهية يسعى فيها المرء إلى الاستزادة من السعادة المادية بأي وسيلة ممكنة إلى حياة جادّة ذات ظل خالد في كلِّ خطوة ونظرة وخطور

(١) سورة الذاريات: ٥٦.

(٢) سورة الإنسان: ٣.

يتأتى للإنسان فيها أن يناجي خالقه الودود به الجادّ في مقاديره، ويكون هذا العالم المادي ـ كما قلنا ـ مضماراً يتسابق فيه الواعون إلى الفضيلة؛ ليحِلَّ كلّ امرئٍ المحلَّ الذي تفضي إليه أعماله حين توضع الموازين القسط ليوم القيامة.

ضرورة استحصال اليقين بالحقائق والغايات والسنن الكبرى

(الأمر الثاني): إنّ على الإنسان المؤمن أن يسعى إلى تنمية العلم بالحقائق والغايات والسنن الكبرى إلى مستوى يقين يتوقّد في نفسه، حتى يكون الغائب منها أقرب ما يكون إلى الحاضر، ويكون المستقبل منها أقرب ما يكون إلى الحال، فإنّ كل شيء لم يبلغ الاعتقاد به درجة اليقين المشرف على العواقب المنظورة يفرّط الإنسان في شأن الاهتمام به بطبيعة الحال بالدرجة التي يكون اعتقاده أنزل من درجة اليقين، وهذا المعنى أمر معروف للإنسان على وجه عامٍّ، فترى أنّ الإنسان الحكيم الواقف على السنن النفسية والاجتماعية ـ والداً كان أو مربّياً أو أستاذاً ـ ينصح الشابَّ نصيحة من يرى نتائج التصرفات الخاطئة، وكأنّه يعيشها.

ومن شأن هذا اليقين أن يضع مكانة هذه الحياة في نظر الإنسان في موقعها في خريطة الحياة الواسعة والخالدة، لا ليكسل فيها، بل لكي يتجنّب الأدوات الوضيعة وغير اللائقة في طلبها، ويكون له مبادئ حكيمة وفاضلة لا يحيد عنها.

ضرورة جعل الإنسان الحقائق الكبرى الهاجس الأول في نفسه

(الأمر الثالث): إنّ على الإنسان المؤمن أن ينهج في الحياة منهجاً يبتني على أن يكون هاجسه الأول والأهم زيادة المعرفة بالفكر والتأمّل، وعمران قلبه بالحكمة والفضيلة، ويستزيد من الأعمال الصالحة؛ فيشعر بالغبن في كلِّ تصرف أو وقت كان يمكن أن يستثمره في هذا السبيل وقد فرَّط فيه، ويجعل أماثل الخلق

ـ كالمسيح عيسى بن مريم عليها السلام وسيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام ـ أسوة يقتدى بهم في سطوع الفطرة، ونقاء الضمير، وانبثاق الحكمة، والجد في العمل والإخلاص للحق، كما أنّ سائر الناس الطامحين إلى غاية محددة يجعلون الأماثل فيها نصب أعينهم وأسوة في مسعاهم.

ضرورة الانتباه إلى مهابة هذا المشهد الجادّ الخطير

(الأمر الرابع): إنّ من شأن الإيمان بهذه الحقائق أن يترك هيبة في نفس الإنسان؛ إذ يشعر بأنّه في محضر مربّيه وخالقه، وأنّ نفسيّاته وسلوكياته مكشوفة أمامه، وأنّ له بحسب كلّ منها ـ صغيرة كانت أم كبيرة ـ درجة ينالها، بل يكون على انتظار للحظة الحقيقة بمفارقة هذه الحياة ـ حيث إنّ كلّ لحظة منها خطوة إلى تلك النهاية ـ حتى كأنه من شدّة يقينه يعيش هذه الحياة مودِّعاً.

هذا كلُّه من غير أن يحرّم الإنسان على نفسه ما أحلَّ له من النعم، وينسى نصيبه من هذه الحياة، ويتكاسل في العمل كما ورد التنبيه على ذلك في آيات من القرآن الكريم، فقال تعالى[1]: ﴿**وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ**﴾، وقال[2]: ﴿**قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ**﴾.

هذا كله عن الاهتمام اللازم بالدين في حال إحراز حقانيّته، وكان ذلك هو الحالة الأولى.

---

(١) سورة القصص: ٧٧.

(٢) سورة الأعراف: ٣٢.

الموضوع الثاني

الوظيفة الفطرية في حال احتمال حقانية الدين قبل الفحص عن شواهدها

- ✍ انقسام احتمال حقانيّة الدين إلى المستقر وغير المستقر
- ✍ وجوب البحث المعرفيّ عن الدين في حال الاحتمال قبل الفحص
- ✍ ضرورة الجدّ والاجتهاد في الفحص الواجب عن الحقيقة
- ✍ تنبيه النصوص الدينيّة على لزوم حذر الإنسان في إعذار نفسه عند البحث
- ✍ ادّعاء تعذّر التحقق في الدين الحقّ على عامّة الناس، ونقده

الموضوع الثاني
الوظيفة الفطرية في حال احتمال حقانية الدين قبل الفحص عن شواهدها

قد يظنّ المرء أنّ الإنسان يكون معذوراً تجاه الدين في حال جهله بصدق الدين وعدمه، وإنّما يأثم في حال علمه بصدقه ولكن جحده ولم يذعن به، وذلك لأنّ الجاهل معذور في عمله، ولا إثم عليه، وذلك لقاعدة عقلية وهي: أنه لا عقاب من دون بيان، فمَن لم يصِله بيان الدين ـ على وجه يوجب إذعانه به ـ فإنّه يكون معذوراً في عدم إيمانه بالدين.

ولكن هذا الظنّ خاطئ، وذلك لأنّ الجهل ليس مُعذّراً مطلقاً، بل إذا كان بعد الفحص والتحرّي.

انقسام الاحتمال إلى المستقر وغير المستقر

وتفصيل ذلك: أنَّ احتمال حقانية الدين يكون على نحوين ..

١ . أن يكون احتمالاً ناتجاً عن البحث والتثبّت، حيث يستقرّ الإنسان على الشكِّ بعد رحلته في طلب الحقيقة والبحث عنها والعناء في سبيل إدراكها، وهو المعبّر عنه بـ(الاحتمال المستقرّ).

وهذا النحو هو الذي يكون الجهل فيه معذّراً، بمعنى أنّه لا يستوجب المعاقبة إذا لم يعمل على وفق الاحتمال ولكن تبيَّن كون الاحتمال مصيباً.

والواقع أنّ معذّريّة الجهل فيه مشروطة بعدم خطورة المحتمل، وإلّا يجب على الإنسان التحوّط العمليّ تجاه المحتمل، فلا يسقط عنه الاهتمام العمليّ به كما سيأتي شرحه في الموضوع الثالث.

٢. أن يكون احتمالاً أولياً قبل البحث والتثبّت اللائق بأهمية المحتمل وآثاره الخطيرة، وهو المعبّر عنه بـ(الاحتمال غير المستقرّ).

وهذا النحو هو محلّ البحث هنا.

وجوب البحث المعرفيّ عن الدين في حال الاحتمال قبل الفحص

وفي هذا النحو يجب على الإنسان بذل الاهتمام العملي والمعرفي بالدين، لما مرَّ بيانه من أنّ قيمة هذا الاحتمال هي قيمة ما يمكن أن يبلغه من درجات على تقدير الفحص والتحرّي، فإذا كان المرء يحتمل أن يبلغ احتماله إلى درجة العلم ـ مثلاً ـ كانت قيمة احتماله قيمة العلم، ولم يكن معذوراً.

ولذا لا شكَّ في القوانين الحديثة أنّ مَن أهمل مراعاة التشريعات المنشورة بشكل رسمي لم يكن معذوراً، كما أنّ مَن أهمل الاطلاع على الإنذار القضائي الصادر بحقه في الجرائد الرسمية يعتبر بحكم المطلّع؛ فلو نشر استدعاء الشخص ولم يحضر صدر عليه الحكم غيابيّاً، كما لا شكّ بين علماء الدين ـ على العموم ـ في أنّه لا يجوز الإعراض عن الاهتمام بالتكليف المحتمل قبل البحث عن الحجة.

وهكذا يتّضح أن لا معذورية للمحتمِل في هذه الحالة، فعليه أن يتثبّت أو يأخذ حذره من واقعية المحتمل إن كان ذلك ممكناً.

ولا فرق في هذا المعنى بين أن تكون قيمة المحتمل من باب الحكمة أو من باب الفضيلة ..

١ . أمّا إذا كانت قيمة المحتمل من باب الحكمة ـ تحصيلاً للنفع وتوقّياً عن الضرر ـ فإنّ الضرر المحتمل الخطير قبل البحث عنه وتحرّيه مما لا شكّ في لزوم التحرّز عنه بحكم الفطرة.

٢ . وأمّا إذا كانت قيمة المحتمل من باب الفضيلة ـ كما هو الحال في الإيمان بالله تعالى والإذعان به، شكراً لنعمه وتقديراً لإنعامه ـ فلأنّ معنى الكفران والعقوق يرتسم في حالة الجهل المتعمّد، فمَن أعرض عن معرفة الخالق ورسالته وأنبائه عن عمد كان ذلك كفراناً منه لنعمه.

ويمكن تشبيه هذا الشخص المُعرض بمَن يتعامل مع شخص يحتمل أن يكون أباه الذي أولده وربّاه واعتنى به، ولا يزال يرتع فيما يتمتع به من إمكانات بين نعمه على أنّه أجنبي عنه وليس صاحب نعمة عليه، فلا يعتد به، ولا يهتمّ بمعرفة انتسابه إليه حتى يذعن بأبوّته، ويشكره على إنعامه، ويتواضع له إزاء معروفه، فإنّه لا شكّ أنّ مثل هذا الشخص يعدّ عند العقلاء عاقّاً لأبيه ـ إذا كان ذاك أباه فعلاً ـ هذا مع اختلاف المستوى في هذا المثال عن الأمر في شأن الله تعالى اختلافاً هائلاً.

وعليه فإنْ صحّت الرؤية الدينية فإنّنا في محضر الله سبحانه وتعالى، وهو يحبّنا لأننا من أفضل مخلوقاته، حيث وهب لنا العقل والضمير والاختيار، ويحبُّ منّا مراعاة الأدب معه، والشكر لإنعامه[1]، وهو يشهد تصرفاتنا وسلوكياتنا تجاهه،

(١) وقد وردت أحاديث لطيفة في بيان محبة الله سبحانه وتعالى لعباده ففي الحديث عن أَبِيَ جَعْفَرٍ عليه السلام أنه قال: «إِنَّ اللهَ تَعَالَى أَشَدُّ فَرَحاً بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ أَضَلَّ رَاحِلَتَه وزَادَه فِي لَيْلَةٍ

فلو لم نتعرّف عليه كان ذلك نكراناً لجميله، فإنّ أوّل مراتب العرفان للجميل المعرفة والإذعان لفاعله بأنّه صاحب النعمة.

فإذا كان الله سبحانه وتعالى مع خلقه على هذه الصفة، كان عدم التثبّت في شأنه ـ في مَن يحتمل ذلك ـ عقوقاً محتملاً جديراً بالتجنب.

ثُمَّ إنّه إذا كان من المحتمل في شأن الله ـ كما جاء في الرؤية الدينية ـ أنه سبحانه يحب الفضائل ويكره الرذائل، وقد بعث رسولاً إلى العباد، فكيف يصح للإنسان أن يعرض عن التحقّق حول رسالة الله، ويتمسّك بما شاء من العقائد، ويسير على ما سار من الأعمال؟ لا سيّما إذا كان قد توصّل إلى وجود الله، ولكنّه يشك في الرسالة (كالربوبيين)، فإنّ هذا يكون انتهاكاً عظيماً لحقه المحتمل إذا كان هذا الحق ثابتاً فعلاً.

وعليه فلا ينبغي للإنسان أن يبقى على الاحتمال غير المستقرِّ، بل عليه أن يتثبّت ويحذر من مطابقة هذا الاحتمال للواقع.

ضرورة الجدّ والاجتهاد في الفحص الواجب عن الحقيقة

وينبغي أن يُلاحظ أنّ احتمال الإنسان لعدم حقّانيّة الدين لمحض الاطلاع على مؤشر أو مؤشرات نافية أو موجبة للتوقف تجاه الدين يقف عليها الشخص في هامش اهتماماته في الحياة لا يخرج عن كونه احتمالاً غير مستقر يستوجب مزيداً من الفحص والتحري، بل عليه الاطلاع على المؤشرات المعاكسة والجدّ في متابعتها، لمكان خطورة المحتمل وأهميّته.

ظَلْمَاءَ فَوَجَدَهَا، فَاللهُّ أَشَدُّ فَرَحاً بِتَوْبَةِ عَبْدِه مِنْ ذَلِكَ الرَّجُلِ بِرَاحِلَتِه حِينَ وَجَدَهَا». الكافي ج:٢ ص:٤٣٥. ومثله في صحيح مسلم ج:٨ ص:٩٢.

ومن ثمَّ جاء في الدين إيجاب الهجرة على المسلمين في مكّة عندما كان المشركون يضطهدونهم في أمر دينهم ويمنعونهم عن تعلّم معالمه والعمل بتعاليمه، قال سبحانه[١]: **﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾**.

ولكنّ المشكلة أنّ الإنسان قد يحبّ أن يبقى في موضعه ولا يفارق مكانه ونمط فكره وحياته، ويصعب عليه أن يهاجر في تأملاته وتطلعاته وأبحاثه لطلب الحقيقة والاهتمام بها، حتى كأنّه يبحث عن المعاذير التي تبرّر لنفسه مآربها أو تكاسلها. ولذلك ينبغي أن يكون الإنسان حذراً في إعذار نفسه تجاه طلب الحقيقة.

تنبيه النصوص الدينيّة على لزوم حذر الإنسان في إعذار نفسه عند البحث

ومن الملفت إشارة الآية الكريمة ـ وهي التالية للآية المتقدِّمة ـ إلى هذا المعنى، وهو لزوم الحذر في إعذار الإنسان نفسه في شأن البحث عن الحقائق الدينية بتلميح لطيف، فبعد أن أكّدت الآية الأولى على تقصير المضطهدين على دينهم في مكَّة إذا لم يهاجروا إلى المدينة حتى يتعلموا معالم الدين الذي آمنوا به على الإجمال، استثنت الآية اللاحقة المستضعفين استثناء حذراً، قال تعالى[٢]: **﴿إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾**، ويتمثَّل هذا الحذر ..

أولاً: في صياغة الاشتراط بقوله: **﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾**، فإنّها صيغة مؤكّدة من خلال النكرة (حيلة، سبيلاً) في سياق النفي، ومن

---

(١) سورة النساء: ٩٧.

(٢) سورة النساء: ٩٨ ـ ٩٩.

خلال تكرار مفاد الجملة الأولى ﴿**لَا يَسْتَطِيعُونَ**﴾ بالجملة الثانية ﴿**لَا يَهْتَدُونَ**﴾، وذلك للتأكيد على أنه يعتبر في معذوريّة من لم يهاجر عدم وجود أيّ طريقة لمعرفة الحقيقة، حتى لا يتسرّع المرء إلى إعذار نفسه بملاحظة انسداد بعض السُبل عليه من دون أن يستوفي السبل ويقلّب النظر في وجوه الحيلة والعلاج.

وثانياً: في استعمال صيغة الرجاء في قوله تبارك وتعالى: ﴿**عَسَى اللهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ**﴾، فإنّها تقتضي أن العفو والإعذار لمن لم يستطع من الهجرة أمر مرجوّ وليس يقينيّاً، مع أن المفروض أن يكون ذلك يقينيّاً.

والوجه في ذلك: إنَّ من شأن الأُصول العامّة للشريعة أن يُعذَر من لا يستطيع حيلة ولا يهتدي سبيلاً تعذيراً جازماً، إذ لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها.

إذاً يرد هنا سؤال، وهو أنّه لماذا استخدمت الآية أداة الترجي (عسى) ولم تبتّ بالعفو، على الرغم من أنّ المفروض هو الوعد الجازم بالعفو، لا سيّما أنّ الآية أكدّت في نهايتها أنّه سبحانه ﴿**عَفُوًّا غَفُورًا**﴾، مستخدمةً لفظة (كان) التي تدل على تأصّل هذه الصفة في الموصوف.

والجواب: أنَّ في هذا التعبير إيماءة بليغة لمن يدّعي أنّه مستضعف لا يستطيع حيلة ولا يهتدي سبيلاً، إلى أن من المحتمل أن لا يكون واقع حاله كذلك، بل يكون منطلقاً في ترك الهجرة من التساهل والتكاسل واستصعاب التغرّب والهجرة من الوطن ومفارقة الأهل والعشيرة، ومن ثَمَّ جاءت الآية بلسان الترجي، حتى لا يموّه الباقي في مكّة والقادر على الهجرة على نفسه بحجّة كونه مستضعفاً.

وهذا أسلوب بلاغي معهود في اللغة، وهو يندرج في إبراز المتكلم الشيء المعلوم لدى المخاطب بلسان الترديد إشارة إلى نكتة من هذا القبيل، فإذا قيل لك:

(جاء زيد من السفر) فقد تقول: (إذا كان قد جاء من السفر فإنّي سوف أزوره)، فتشير بلسان الاشتراط إلى عدم ثقتك بقول المخاطب.

بل في التعبير بالعفو والمغفرة ـ دون الإعذار ونحوه كما وقع في مثل قوله تعالى[١]: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ ـ تأكيدٌ على الحزازة في ما يفوت المؤمن من الدين بعدم الهجرة على كلِّ حال، نظير التنبيه على ذلك في مقام تجويز أكل الميتة للمضطر من ذكر العفو والغفران من قِبل الله تبارك وتعالى[٢].

وفي هذا الأسلوب حقاً حكمة كبيرة؛ لأن كثيراً من الناس يتساهل في أمر الوصول إلى الحقيقة في شأن الدين، ويفترض لنفسه عذراً في حال عدم وصوله إليها، فمن الحكمة إلفات نظر الإنسان إلى أنّه عُرْضة لأنْ يزيّن لنفسه العذر تساهلاً أو مخادعة، وفي حال كونه فعلاً كذلك فإنه لا يكون معذوراً.

ادّعاء تعذّر التحقق في الدين الحقّ على عامّة الناس، ونقده

وقد يدّعى تعذّر التحقق في الدين الحقّ على عامة الناس لوجهين ..

(الوجه الأول): إنَّ الأديان الموجودة حالياً في العالم أديان كثيرة، فكيف يتأتى للإنسان أن يتحقّق بشأن كلِّ واحد منها، فإن المرء إذا صرف جميع عمره بالبحث عنها لم يبلغ درجة الاستيعاب لها.

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٢) قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (سورة البقرة: ١٧٣)، وقال: ﴿**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (سورة المائدة: ٣)، ولاحظ سورة الأنعام: ١٤٥، وسورة النحل: ١١٥.

و**(الجواب)**: إنّ المهمّ من هذه الأديان ما ينبئ بالحقائق الثلاث المتقدمة ـ وهي وجود الله سبحانه، وبعثه برسالة معلنة إلى الإنسان، وبقاء الإنسان بعد هذه الحياة ـ لأنَّ البناء على هذه الحقائق الثلاث معاً هو الذي يجعل من الدين أمراً خطيراً للغاية في شأن الإنسان، ولا أهميّة لأديان تبنى على ألوهية غير الله سبحانه على وجه الحصر أو الشرك ـ كمن يعبد الأصنام ـ لأنّ ذلك بديهي البطلان لا سيّما في هذا الزمان. ولا لما يسمّى بالدين ممّا لا يزيد على توصية الإنسان بوصايا حِكمية وشاقة.

وعمدة ما يتّصف بالحقائق الثلاث هو دين إبراهيم وما يتفرّع عنه من اليهودية والمسيحية والإسلام، وبما أنّ الإسلام يُذعن بحقانيّة أصل الدينين الآخرَين، فإن في تحقيق الحال في شأنه ما يؤدّي إلى وضوح الدين الحق.

(الوجه الثاني): إنّ التحقق من حقانيّة الدين وعدمها يحتاج إلى تخصّصات عالية في علوم متعدّدة، من جهة أنّ المناقشات المطروحة حول الدين تتعلّق بعلوم الفلسفة والفيزياء والكيمياء والاجتماع والسياسة والتاريخ والقانون والفقه، والعلوم التي تتحقّق من مدى ثبوت النصوص الدينية وكيفية تفسيرها، مثل علم اللغة العربية والبلاغة والنحو والصرف وعلوم القرآن والسنة النبوية. فكيف يكون التحقق من حقانيّة الدين وظيفة لعامة الناس.

و**(الجواب عن ذلك)**: أنّ التحقق من حقانيّة الدين لا يتطلب أكثر من القواعد الفطرية العامة للتثبت في المعرفة الإنسانية، ممّا يجري عليه كلّ إنسان سليم في أمور حياته الفردية والاجتماعية؛ لأن هذه القواعد هي منطلق الدين، وقد خوطب بها في القرآن الكريم. وأمّا الشبهات المطروحة فلا حاجة إلى التحقق في شأنها؛ لأنّها تبقى على كلِّ حال في مستوى الاحتمال بحسب الفهم العامّ،

ولا يصحّ رفع اليد عن المبادئ الواضحة والبديهية على أساس موارد مشتبهة ومشكوكة. وهذا موضوع تناولناه بتفصيل ومزيد بيان في موضع آخر[١].

(١) يلاحظ (القواعد الفطرية العامة للمعرفة الإنسانية والدينية) وهو الكتاب الرابع من سلسلة (منهج التثبت في الدين).

الموضوع الثالث
الوظيفة الفطرية تجاه الدين
في حال استقرار الباحث على الشك
في حقانيّة الدين بعد البحث الجادّ عن شواهدها

- ✍ رهان باسكال
- ✍ ذكر هذا الاحتجاج في الآثار عن أهل البيت عليهم السلام
- ✍ إشارة القرآن الكريم إلى قيمة احتمال صدق الدين
- ✍ لزوم الأخذ بتعاليم الدين على من احتمل حقانيّة الدين
- ✍ خطورة المحتمَل في حال احتمال حقانيّة الدين
- ✍ فاعلية احتمال حقانية الدين ليست بأقل من فاعلية العلم بها
- ✍ نقد مقولة عدم وجود وظيفة فطرية تجاه الدين لمجرد احتمال حقانيته
- ✍ حجج معذورية من لم يستيقن حقانية الدين في العمل بتعاليمه
- ✍ تأتّي مراعاة أصول الدين ممّن يحتمل حقانية الدين
- ✍ مدى قبول العمل بغير إيمان بحسب الدين

الموضوع الثالث
الوظيفة الفطرية تجاه الدين
في حال استقرار الباحث على الشك
في حقانيّة الدين بعد البحث الجادّ عن شواهدها

وفي هذه الحالة يكون الباحث قد قام بواجبه المعرفيّ وهو البحث عن حقانيّة الدين، ولكنّه لم يبتّ بها بل بقي محتمِلاً لها.

فيقع السؤال عن أنّه هل يجب عليه في هذه الحالة الاهتمام العملي بالدين، بأن يعمل بتعاليم الدين في أصوله وفروعه أو لا؟

وهذا البحث مهمٌّ جداً؛ لأنَّ جُلّ من لا يثق بحقانيّة الدين إنَّما هو على شكٍّ فيها وليس باتّاً وجازماً بعدم حقانيّته، وهو المعروف باتجاه الـ(لا أدري)، وذلك بالنظر إلى ما في الجزم بعدم حقانيّة الدين من التعسف بحسب الموازين العلمية، إذ ليس هناك أي مأخذ علمي يوجب البتّ بذلك كما تقدّم.

إذاً من المهم تحقيق وظيفة من يحتمل حقانيّة الدين ولكن لا يجزم بها، فهل عليه أن يراعي تعاليم الدين في هذه الحالة أو لا؟

والذي يؤكّد عليه كثير من المشكّكين في حقانيّة الدين ولا سيّما في العصر

الحاضر أن المرء يكون حينئذٍ معذوراً تجاه الدين حتى لو كان واقعاً حقاً، لأنّه قام بوظيفته في البحث والتحريّ ولكنّه لم يصل إلى البتّ بحقانيّة الدين، فلا يجب عليه الاعتقاد بالدين والعمل بتعاليمه بطبيعة الحال، كما لا محلّ لعقابه على عدم الإيمان والعمل به؛ لأنّ من القبيح معاقبة الإنسان على وظيفة له لم يتمّ إبلاغها إليه بشكل يثق به.

ولكنَّ الصحيح أنّ على المحتمِل لحقانيّة الدين أن يراعي تعاليم الدين من جهة خطورة المحتمل وأهميّته البالغة، ومتى كان المحتمَل أمراً مهماً لزم الاهتمام به.

رهان باسكال

وقد اشتهر هذا الموقف عن الرياضي الفرنسي باسكال (١٦٢٣ـ ١٦٦٧م) ـ والذي يعدُّ واضع الحجر الأساس للنظرية الحديثة لحساب الاحتمالات ومخترع الآلة الحاسبة (الميكانيكية) ـ حيث يُذكر أنّه قد احتجّ ببرهان استخدم فيه حساب الاحتمالات، موضحاً من خلاله أن عاقبة الدين أفضل من عاقبة الكفر.

وقد لُخِّص بيانه: بأنَّنا إذا آمنّا بوجود الله، فإنْ كان الله موجوداً فيكون جزاؤنا الخلود في الجنة، وهو ربح غير محدود. وإنْ لم يكن موجوداً فلن نُجازى، وهذه خسارة محدودة. وإنْ لم نؤمن بالله تعالى، فإن كان الله موجوداً فسيكون جزاؤنا الخلود في جهنم، وهذه خسارة لا محدودة، وإن كان الله غير موجود فسنكون قد عشنا حياتنا، وهذا ربح محدود.

وفي صياغة هذا البرهان بعض المساحة[1]، إلا أنّه يشير إلى لزوم الاهتمام

---

(١) وجه المسامحة: أنّه يعطي انطباعاً بأنَّ علينا أن نؤمن بالله قلباً حتى وإن شككنا في وجوده،

بالدين ولو في حال الشكّ، بالنظر إلى أهمية المحتمَل.

ذكر هذا الاحتجاج في الآثار عن أهل البيت عليهم السلام

وقد جاءت الإشارة إلى هذا الاحتجاج عن الأئمّة من آل البيت عليهم السلام، ففي حديث مرسل عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام فيما دار بينه وبين ابن أبي العوجاء ـ وهو من جملة الزنادقة المعروفين في القرن الثاني ـ أنّه عليه السلام قال له[1]: «إن يكن الأمر كما تقول ـ وليس كما تقول ـ نجونا ونجوت، وإن يكن الأمر كما نقول ـ وهو كما نقول ـ نجونا وهلكت»، وفي حديث آخر أنه قد دخل رجل من الزنَادِقة على الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام وعنده جماعة، فقال أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام[2]: «أَيهَا الرَّجُلُ أرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَكُمْ ـ ولَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ ـ أَلَسْنَا وإِيَّاكُمْ شَرَعاً سَوَاءً، لا يَضُرُّنَا مَا صَلَّيْنَا وصُمْنَا وزَكَّيْنَا وأَقْرَرْنَا»، فَسَكَتَ الرَّجُلُ. ثُمَّ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: «وإِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَنَا ـ وهُوَ قَوْلُنَا ـ أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ ونَجَوْنَا».

وهذا الاحتجاج سبق احتجاج باسكال بعدّة قرون حتّى لو شككنا في صحّة الحديث، لأنّ صاحب المصدر الذي أورده ـ وهو الكليني ـ عاش في القرن العاشر الميلادي.

إشارة القرآن الكريم إلى قيمة احتمال صدق الدين

وقد يشير إلى ما ذكرنا ـ من أنّ من المناسب عناية المرء باحتمال صدق الدين

وأنَّ الله سبحانه وتعالى يعاقبنا إنْ لم نؤمن به عقوبة أدبية، وإن كان عدم إيماننا لعدم التوصل إلى دليل مقنع.

(١) الكافي للكليني ج:١ ص: ٧٨.

(٢) الكافي للكليني ج:١ ص: ٧٨، والتوحيد للصدوق ص:٢٥٠.

ـ بعض الآيات القرآنية الكريمة ..

منها: ما تضمّن أن مَن كان يرجو بقاءً بعد هذه الحياة ولقاءً لله سبحانه ينبغي عليه بحكم العقل أن يتجنّب الشرك ويعمل صالحاً، قال تعالى[1]: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**﴾.

فيقال: إنّ التعبير بالرجاء إنّما يكون في الأمر المحتمل دون المتيقن، فوقوع التعبير في الآية الشريفة إنّما هو لنكتة بلاغية، وهي الإشارة إلى أنَّ الرجاء كافٍ في تحفيز الإنسان على العمل الصالح وتجنّب الشرك بالله فيما لا دليل على مشاركته إياه في الألوهية.

ومثل هذا التعبير جارٍ في الاستعمالات، فإنَّ المرء قد يعبِّر بالظنِّ والرجاء والاحتمال في مواضع العلم كأسلوب بلاغي للإشارة إلى الاكتفاء بذلك، فيقال ـ في الردع عن أمر يعلم المخاطب بضرره أو الترغيب إلى أمر يعلم بنفعه ـ: (ألا تظنّ كذا؟) و(ألا تحتمل كذا؟) و(ألا ترجو كذا؟).

ومنها: الآيات التي عُلّل فيها عدم اهتمام الكفّار بأنباء الدين وحقائقه باليأس منها، كقوله تعالى[2]: ﴿**لا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ الله عَلَيْهِمْ قَدْ يَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ**﴾، وفي ذلك نحو دلالة على أن عدم الاهتمام بتلك الحقائق إنما يناسب اليأس الجازم منها، ولو كان للمرء رجاء قليل كان من الحكمة الاهتمام بها.

---

(١) سورة الكهف: ١١٠.

(٢) سورة الممتحنة: ٤٨.

ومنها: ما قد يستفاد منه الإشارة إلى هذا المعنى أيضاً ممّا وقع فيه التعبير بالظن في بيان اعتقادات المؤمنين، كقوله تعالى[١]: ﴿**الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾، وهذا وارد إذا كان المراد بالظن في مثل هذه الآية ما يقابل اليقين، كما وقعت المقابلة بينهما في قوله تعالى[٢]: ﴿**وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ الله حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ**﴾.

وعليه فيكون في التعبير بالظنِّ إشارة إلى أنَّ الظن بملاقاة الله سبحانه وتعالى والرجوع إليه كافٍ في ترتيب الأثر اللائق، والاعتناء بالرسالة التي أتى بها الأنبياءعليهم السلام.

وقد يحتمل أن لا يكون الظنّ في الآية بالمعنى المقابل لليقين، بل يكون بمعنى الاعتقاد غير الحسيِّ، فلا يكون التعبير به مشيراً إلى هذه النكتة بطبيعة الحال.

ومنها: ما قد يستفاد منه هذا المعنى أيضاً من أسلوب التعبير في قوله تعالى[٣]: ﴿**قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ**﴾، فيقال: إنَّ هذا الأسلوب إشارة إلى أنّه ينبغي لهم الاكتراث باحتمال حقانية المدعي للرسالة.

تفصيل لزوم الأخذ بتعاليم الدين على من احتمل حقانيّة الدين

وتفصيل لزوم الأخذ بتعاليم الدين ممّن يحتمل حقانيّة الدين: أنّ لزوم الاهتمام بالشيء المحتمل إمّا أن يكون على أساس اقتضاء الحكمة (من أجل توقّي

(١) سورة البقرة: ٤٦.

(٢) سورة الجاثية: ٣٢.

(٣) سورة هود: ٢٨.

الضرر) أو على أساس اقتضاء الفضيلة (من جهة حقّ الخالق على الإنسان)، وكلاهما يفي بلزوم الاهتمام بالدين في حال الاحتمال، كما يفيان بلزوم الاهتمام به في حال العلم بحقانيّته ..

١. أمّا اقتضاء الحكمة لذلك فبموجب المعادلة الثلاثيّة ـ التي تقدّم شرحها ـ حيث إنّها تحدد مدى وجوب الاهتمام السلوكي بالمحتمَل، وتقتضي لزوم هذا الاهتمام بالشيء المحتمل في حال خطورته وإن ضعف الاحتمال وكثرت مؤونة رعايته، فإنّ هذا الوصف ينطبق على الحقائق الثلاث الكبرى في الحياة (من وجود خالق معني بالإنسان، ورسالته إلى الخلق، وبقاء الإنسان بعد الحياة مرهوناً بما عمله فيها)، فإنّها خطيرة للغاية، بل قد لا يمكن للإنسان فرض محتمَل يكون أخطر من هذا المحتمل.

ولنوضح ذلك من خلال نقطتين ..

(النقطة الأولى): متى كان المحتمل ثابتاً والمؤونة ثابتة وتنزّلت درجة الإدراك فإنه سوف يتنزّل الاهتمام اللائق بالمحتمل بنسبة تنزّل الإدراك عن درجة العلم، فإذا فرضنا انتصاف الإدراك ـ بمعنى كون الاحتمال (٥٠٪) ـ فإنّ الاهتمام اللائق بالمحتمل في هذا الحال أيضاً يتنزّل إلى نصف الاهتمام اللائق في حال العلم، وإذا فرضنا تنزّل الإدراك بمقدار الربع عن قيمة العلم ـ بأن صار ظنّاً يبلغ (٧٥٪) ـ فإنَّ الاهتمام المفروض بمحتمله يكون ثلاثة أرباع قيمة الاهتمام اللائق بالمعلوم، وإذا فرضنا تنزّل الإدراك عن حدّ العلم بمقدار ثلاثة أرباع قيمة العلم ـ بأن صار احتمالاً بمقدار (٢٥٪) ـ فإنَّ الاهتمام بالمحتمل سيكون بمقدار ربع الاهتمام بالمعلوم. وهذه قضية منطقية واضحة.

خطورة المحتمَل في حال احتمال حقانيّة الدين

(النقطة الثانية): إن المحتمَل ـ وفق الرؤية الدينية ـ في غاية الأهمية التي يمكن أن تُفرض بالنسبة إلى الإنسان.

وتوضيح ذلك: أنّ أهمية المحتمَل تُقاس بعنصرين: عنصر الكيف وعنصر الكم ـ ونعني بـ(الكم) هنا المدّة، وبـ(الكيف) المستوى الفعلي للجزاء من غير جهة المدّة ـ وكلا العنصرين هنا يقتضي أهميّة المحتمَل ..

(أ). أمّا العنصر الكيفي فلأن الذي يتبيّن من النصوص الشرعية أنّ سُنن السعادة والشقاء الرابطة بين الدنيا والآخرة وإن كانت جارية في جانب الشقاء على العدل، وفي جانب السعادة على الفضل، فـ[1]﴿**مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ**﴾، إلّا أنَّ طبيعة هذه السُنن أشبه بالزرع والحصاد، فإنّ الإنسان يزرع شيئاً يسيراً ويحصد حصاداً كثيراً، فمَن زرع حبةً من حنظل حصد حنظلاً كثيراً ـ وفق المقاييس والسُنن المتعلقة بتنمية البذر والزراعة ـ ومَن زرع حبة حنطة أنبتت سنابل عديدة في كل سنبلة حبات كثيرة، ومن ثَمَّ فإنّ الحسنة في هذه الحياة تُنتج سعادة كبيرة كما أنَّ السيئة تنتج شقاءً كبيراً.

وإلى هذا المعنى تشير كثير من الآيات، قال عزّ من قائل[2]: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾، ولعلّ المراد من الآيتين الإشارة إلى أنَّ مَن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، يره شيئاً مهمّاً لا يستهان به، كما أن

---

(١) سورة الأنعام: ١٦٠.

(٢) سورة الزلزلة: ٧ ـ ٨.

مَن يعمل مثقال ذرة شراً يره، يره شيئاً لا يستهان به، على الرغم من أنّه مثقال، ولكن المثقال في هذا العالم ينتج أضعافاً مضاعفة في العالم الآخر.

وليس في تنامي الأثر على هذا النحو ظلمٌ؛ لأنه مقتضى سنن الزرع والحصاد.

(ب). أمّا العنصر الكمي ـ المدّة ـ فالوجه في أهميّته أنّ المدّة غير محدودة فيما يرجى من آثار العمل ـ وفق الرؤية الدينية ـ لخلود الحياة الآخرة التي ينال الإنسان فيها نتاج عمله في هذه الحياة.

وهذا بنفسه كافٍ في أن يجعل أي محتمل مهماً؛ لأنّ أيَّ أثر إيجابي أو سلبي للأعمال ـ حتى وإن كان أثراً بسيطاً وليس أثراً مضاعفاً على حدِّ الزرع والحصاد ـ فإنّ امتداده الخالد يجعله مهماً؛ لأنه يكون ناتجاً من ضرب هذا الأثر في اللامحدود والنتيجة تكون لا محدودة بطبيعة الحال.

ومثال ذلك: ما إذا وعدت الشركة موظفيها أنّه في حال إنجاز عمل ما أن تمنحهم منحة مالية ليست بالكبيرة، ولكنّها تكون مستمرة طول مدة العمر للموظف، فإن هذه المساعدة سوف تكون مهمة بالرغم من عدم كبرها، وذلك بالنظر إلى مجموع مدتها، فكيف يكون الحال في سعادة الآخرة وشقائها، وهو أمر مهم خاصة أنّ المرء لا يستطيع أن يستزيد خيراً أو يدفع عن نفسه شراً.

وبذلك يظهر: أن أهمية المحتمَل في مورد الرؤية الدينية يستوجب فاعلية الاحتمال بمقتضى الحكمة وتوقّي الضرر.

٢. وأما اقتضاء الفضيلة لرعاية احتمال حقانية الدين فهو أيضاً بالنظر إلى خطورة المحتمَل وأهميته؛ لأنّ عظمة حقِّ الخالق والمنعم ـ المحتمَل حسب الفرض ـ يقتضي الاهتمام به، وتجنّب ما يكون عقوقاً وكفراناً بالنسبة إليه.

والواقع أنَّ مَن وعى حقيقة المحتمَل وخطورته وتأمّله بنحو حيوي لا يمكن أن يجادل في هذا الأمر.

وإذا كنّا نجد بعض الناس يقرّون بأنهم يحتملون حقانية الدين لكنّهم لا يعبَؤون بهذا الاحتمال، فهُمْ في الحقيقة يتكلمون بنَفَس المنكِر المستبعِد لهذا الاحتمال، أو ينطلقون من عدم الوعي له، فإنَّ الإنسان متى لم يتلقَّ أمراً تلقّياً واعياً وحيوياً وجاداً استهان به وهان عليه. وهذا من المحاذير الفكرية التي يبتلي بها الإنسان.

ولعلّ هذا يفسّر ما قيل من أنّ هناك جمعاً غير قليل من الناس في الغرب يشكّكون في حقانيّة الدين، ولكنهم لا يبدون ذلك، ويجرون في ظاهر ما يبدونه على الإيمان.

فلو صحّ هذا الادّعاء[١] فمن الممكن أن يكون من عوامل هذه الظاهرة هو الفاعليّة الارتكازيّة الباطنة لاحتمال حقانية الدين، مما يوجب رعاية شأن هذا المحتمَل.

ولا ينافي ذلك إنكار بعض آخر ـ ممّن بحث في هذا الموضوع فنيّاً ـ لفاعلية هذا الاحتمال؛ لأنّ من المعاني الارتكازية ما يكون بدرجة من الظرافة بحيث يخطِّئُه البحث الفنّي إذا لم يملك الباحث الأدوات الفنية الكافية لتشخيص الموضوع أو اقترن بضعف الشعور الارتكازي؛ فإنّ ذلك يؤدّي إلى استسلام الباحث للعجز الفني بسرعة والجري على خلاف الارتكاز الإجمالي. وهذه حالة معروفة وقد

(١) على أنّنا لا نثق بصحّة هذا التحليل؛ إذ من المحتمل أنّ ما كان يدور في أذهان الفئة الذين أشير إليهم هواجس محضة وليست شكوكاً فعليّة، وهذه الهواجس قد تخطر من جهة خطور أسئلة غير محلولة في الذهن، أو من جهة الاطلاع على حركة التشكيك مثلاً.

ذكرنا توضيحها في بحث (القواعد الفطرية العامة للمعرفة الإنسانية والدينية)[١].

إذاً احتمال حقانيّة الدين احتمال مستوجب للاهتمام.

فاعلية احتمال حقانية الدين ليست بأقل من فاعلية العلم بها

هذا، والواقع أنّه يمكن القول: إنّ فاعلية احتمال حقانيّة الرؤية الدينية ليست بأقل من فاعلية العلم بها بالشيء الكثير إذا وُعي المحتمل حقّ وعيه.

والوجه في ذلك: أنّ الإنسان لا يتمكّن أن يقوم في حال العلم بهذه المعلومة الخطيرة باستثماره حقّ الاستثمار في هذه الحياة، لأنَّ عُمرَ الإنسان محدود، وهو يحتاج إلى الراحة بالمنام بنحو ثلث حياته أو ربعها، وهكذا سائر حوائجه من طعام وشراب وأنس وغير ذلك في مدة ليست بالقليلة، فما يخلُص له من المدّة ويتأتّى فيها من وجوه العمل الفاضل أمر محدود.

وبما أنّ نتاج الإنسان يتناسب مع السعي الذي بذله، كما قال سبحانه[٢]: ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى**﴾، فذلك يوجب شعور الإنسان بالغبن والتقصير في هذه الحياة.. كما كان عليه حال الصالحين.

ومن ثَمَّ لو وعى الإنسان الآخرة حقّ وعيها فلربما اختلت حياته، ولم يكن له حافز حتى لتحصيل ضروريات هذه الحياة، قال الإمام علي عليه السلام[٣]: «ولَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ مِمَّا طُوِيَ عَنْكُمْ غَيْبُه إِذاً لَخَرَجْتُمْ إِلَى الصُّعُدَاتِ تَبْكُونَ عَلَى أَعْمَالِكُمْ وتَلْتَدِمُونَ عَلَى أَنْفُسِكُمْ ولَتَرَكْتُمْ أَمْوَالَكُمْ لا حَارِسَ لَهَا ولَا خَالِفَ عَلَيْهَا

(١) وهو الكتاب الرابع من سلسلة (منهج التثبت في الدين).

(٢) سورة النجم: ٣٩.

(٣) نهج البلاغة ص:١٧٣ الخطبة:١١٦.

ولَهَمَّتْ كُلَّ امْرِئٍ مِنْكُمْ نَفْسُه لا يَلْتَفِتُ إِلَى غَيْرِهَا ولَكِنَّكُمْ نَسِيتُمْ مَا ذُكِّرْتُمْ وأَمِنْتُمْ مَا حُذِّرْتُمْ فَتَاه عَنْكُمْ رَأْيُكُمْ وتَشَتَّتَ عَلَيْكُمْ أَمْرُكُمْ».

ولذلك كان من الحكمة في خلق الإنسان أنّه فُطر على أن ينشغل بعض الشيء عن هذا المتوقّع الخطير؛ لأنّه لا يتمكّن أن يقوم بحقّه ويعطيه متطلباته.

ويعبر عن هذا المنحى في التعامل مع الحياة ما حكي لنا من كلمات الصالحين وأحوالهم كالنبي عيسى بن مريمعليهما السلام، ونبي الإسلامصلى الله عليه وآله، والإمام عليعليه السلام، وسائر الأنبياء والأوصياءعليهم السلام.

ففي النهج[1] عن نَوْفٍ الْبَكَالِيِّ قال: رأيتُ أَمِيرَ المؤمنينَعليه السلام ذاتَ لَيلَةٍ وقد خَرَجَ من فِرَاشه، فَنظَرَ في النُّجُومِ، فَقالَ لي: «يَا نَوْفُ أَرَاقِدٌ أَنْتَ أَمْ رَامِقٌ؟»، فَقُلْتُ: بَلْ رَامِقٌ، قَالَ: «يَا نَوْفُ طُوبَى لِلزَّاهِدِينَ فِي الدُّنْيَا الرَّاغِبِينَ فِي الآخِرَةِ، أُولَئِكَ قَوْمٌ اتَّخَذُوا الأَرْضَ بِسَاطاً، وتُرَابَهَا فِرَاشاً، ومَاءَهَا طِيباً، والْقُرْآنَ شِعَاراً، والدُّعَاءَ دِثَاراً، ثُمَّ قَرَضُوا الدُّنْيَا قَرْضاً عَلَى مِنْهَاجِ الْمَسِيحِ».

وفي خبَرِ ضِرَارِ بن حَمْزَةَ الضَّبائِيِّ[2] أنه عِنْدَ دُخُولِه عَلىَ معاويَةَ ومَسْأَلَتِه لَه عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَعليه السلام قَالَ: فَأَشْهَدُ لَقَدْ رَأَيْتُه فِي بَعْضِ مَوَاقِفِه وقَدْ أَرْخَى اللَّيْلُ سُدُولَه، وهُوَ قَائِمٌ فِي مِحْرَابِه قَابِضٌ عَلَى لِحْيَتِه، يَتَمَلْمَلُ تَمَلْمُلَ السَّلِيمِ، ويَبْكِي بُكَاءَ الْحَزِينِ، ويَقُولُ: «يَا دُنْيَا يَا دُنْيَا إِلَيْكِ عَنِّي أَبِي تَعَرَّضْتِ أَمْ إِلَيَّ تَشَوَّقْتِ؟ لا حَانَ حِينُكِ هَيْهَاتَ غُرِّي غَيْرِي لا حَاجَةَ لِي فِيكِ قَدْ طَلَّقْتُكِ ثَلَاثاً لا رَجْعَةَ فِيهَا فَعَيْشُكِ قَصِيرٌ وخَطَرُكِ يَسِيرٌ وأَمَلُكِ حَقِيرٌ. آه مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ وطُولِ الطَّرِيقِ وبُعْدِ السَّفَرِ وعَظِيمِ الْمَوْرِدِ».

---

(١) نهج البلاغة ص:٤٨٦.

(٢) نهج البلاغة ص:٤٨١.

وهكذا نلاحظ أنَّ أمر الحقائق الكبرى التي بلّغها الدين بدرجة من الخطورة بحيث إنّ الإنسان الموقن بها لا يتمكن من الاهتمام اللائق بها ـ بحكم ضرورات الحياة وسائر الجهات ـ فإذا كان المرء في حال العلم وبذل ما تيسّر له من الجهد يشعر بالتقصير عن أداء حقها فلا غرابة أن يكون حال المحتمِل والعالم واحداً؛ إذ المحتمِل لحقانيّة الرؤية الدينية بنسبة (٥٠٪) ـ مثلاً ـ يتنصف لديه الاهتمام الذي يليق بهذا المحتمل، ولكنّ العالم لا يستطيع أيضاً أن يقوم بالاهتمام اللائق بهذا المعلوم لشدّة خطورته، بل ما يتأتّى منه عملاً لا يزيد ـ على أفضل تقدير ـ عن نصف الاهتمام اللائق به؛ فهما سيّان فيما يليق بهما من الاهتمام الميسور لهما بهذا المحتمل بحسب النتيجة.

ويمكن تقريب ذلك بشخصين مُعرَّضين للقتل فيما لو لم يهاجرا من بلدهما، ولكنّ أحدهما يعلم بأنه سوف يُقتل يقيناً، والآخر يحتمل ذلك بنسبة (٥٠٪)، فإنّهما سواء في ما يجب عليهما من بذل الجهد وتحمّل العناء بالهجرة عن بلدهما، على الرغم من أن العلمَ أوجبُ للعناية بمعلومه، ولكن لا يستطيع العالم أن يعتني به أكثر من عناية المحتمِل؛ فهما يتماثلان عملاً في العناية المستطاعة التي يُلزم العقل بها.

وبذلك كلّه يظهر أنّ من احتمل حقانيّة الدين فإنّ عليه الاهتمام العملي به حتى إذا بحث عنها ولم يبتّ بها.

نقد مقولة عدم وجود وظيفة فطرية تجاه الدين لمجرد احتمال حقانيته

يبقى الحديث عن الانطباع الآخر في الموضوع وهو أنّه لا يجب الاهتمام بتعاليم الدين بحسب القواعد الفطرية لمجرّد احتمال حقانيّته، لأنّ مجرد الاحتمال

ممّا لا قيمة له عقلاً، فالمرء في حلٍّ من مراعاة الدين في حال بحثه عن الدين بما وسعه وعدم وصوله إلى الاقتناع به.

حجج معذورية من لم يستيقن حقانية الدين في العمل بتعاليمه

ويستند هذا الانطباع إلى وجوه ترجع كلّ مجموعة منها إلى المناقشة في أحد الأركان الثلاثة للمعادلة الفطرية المتقدّمة في العناية بالاحتمال، وهي درجة الاحتمال وأهميّة المحتمَل ومقدار المؤونة ..

فمنها: ما يدّعي عدم قيمة مجرّد الاحتمال لحقانيّة الدين من جهة ضعف الاحتمال أو عدم صلاحيته للفاعلية والتأثير؛ لأنّ المطلوب في الدين هو التصديق والإيمان، وهو لا يتأتّى من المحتمِل.

ومنها: ما يدّعي قصور المحتمَل ـ وهو التكليف الشرعي ـ عن اقتضاء رعايته بمجرّد الاحتمال؛ لأنّ من الواجب على المشرّع أن يبلّغ التشريع للمكلفين به، فإذا لم يبلّغه لم يستوجب مخالفتهم إيّاه للعقاب.

ومنها: ما يدّعي أنّ مؤونة رعاية الدين ثقيلة جداً لا يوجب مجرد احتمال حقانية الدين اندفاع الإنسان إليها بمقتضى المقاييس الفطرية فيما ينبغي أن يتحرّك إليه الإنسان.

وهذه الحجج كلّها ضعيفة عند التأمل الجادّ فيها، فلنتعرّض لها بشيء من التفصيل ..

ادّعاء أن احتمال حقانيّة الدين ضعيف فلا قيمة له ونقده

(الحجّة الأولى): ـ وهي تتعلّق بعدم قيمة احتمال حقانيّة الدين ـ إنَّ الاحتمال

الأكبر في شأن الدين هو عدم حقانيّته، وعليه فلا يجب الاهتمام بتطبيق تعاليمه لضعف احتمال حقانيّتها وصدقها.

وهذه الحجّة خاطئة بوضوح، وذلك ..

(أوّلاً): أنّك عرفت أنّه كلّما كان المحتمل أكثر خطورة كفى في لزوم رعايته احتمال أقل، وقد عرفت شدّة خطورة حقانيّة الدين، بل هو أخطر وأهمّ محتمَل لدى الإنسان، من جهة ما يقتضيه من خلود الإنسان وفق أعماله في هذه الحياة.

فلو كان احتمال حقانيّة الدين (١٠٪) مثلاً كفى ذلك في فاعلية الاحتمال.

و**(ثانياً)**: أنّ الصحيح أنّ احتمال حقانيّة الدين ليس احتمالاً ضئيلاً، بل هو احتمال معتد به بالنظر إلى مجموع المؤشّرات على صدقه، من دعاوى الأنبياء، والمعاجز المحكيّة عنهم، وتصديق كثير من العقلاء والباحثين عن الحقيقة لهم.

ادّعاء عدم إمكان ترتيب الأثر على احتمال حقانيّة الدين ونقده

(الحجّة الثانية): ـ على عدم لزوم الاعتناء باحتمال حقانيّة الدين ـ ما يتعلّق بعدم قيمة هذا الاحتمال أيضاً، وذلك بدعوى أنّ هذا الاحتمال ممّا لا يمكن ترتيب الأثر عليه من قبل صاحبه في شأن الدين؛ وذلك لأنّ المطلوب في الدين هو الإيمان والتصديق، وهو متعذّر بالنسبة إلى الشاكّ، فكيف يعتبر الإنسان بالدين في حال عدم جزمه بصدقه؟

بيان ذلك: إنّ إيجاب الإيمان بالدين على من لا يثق بصدقه مخالف لمبدأ عدل الله سبحانه؛ فإنّ تكليف مَن لم يجد دليلاً على شيء بالإيمان القلبي بوجوده تكليف بغير المقدور، ومعاقبته على عدم الإيمان ليست عدلاً. والثابت في الإسلام أنَّ الله

سبحانه لا يكلّف بغير المقدور ولا يعاقب على تركه، كما جاء في القرآن الكريم[١] أنّه: ﴿**لا يُكَلِّفُ الله نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾، وفي مَن لم يستطع الهجرة إلى دار الإيمان ليؤمن بالعقائد الصحيحة قال تبارك وتعالى[٢]: ﴿**إلا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى الله أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ الله عَفُوًّا غَفُورًا**﴾.

وهذه الحجّة أيضاً غير صائبة، لأنّ من تعذّر عليه اليقين بحقانيّة الدين يسقط عنه وجوب تحصيل هذا اليقين بطبيعة الحال، ولكن لا تسقط عنه جميع الوظائف الدينية؛ لأنّ عدم حصول اليقين بالدين لا يعني امتناع الاعتبار بالحقائق الكبرى التي بلّغ عنها الدين مطلقاً.

وبيانه: أنّ الدين يتألف من أجزاء ثلاثة ..

(١) أصول الدين وهي الإيمان بالحقائق الكبرى التي أثبتها الدين.

(٢) فروع عباديّة كالصلاة والصيام والحج.

(٣) فروع غير عباديّة مثل تجنب الظلم ورعاية العدل ومراعاة العفاف والتزام الصدق والوفاء بالعهود ونحو ذلك.

ويمكن لمن يحتمل حقانيّة الدين مراعاة الدين في شأن كلّ واحد منها، ونبين ذلك في ضمن أمور ثلاثة ..

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٢) سورة النساء: ٩٨-٩٩.

توضيح تأتّي مراعاة أصول الدين ممّن يحتمل حقانية الدين

(الأمر الأول): في تأتّي مراعاة أصول الدين ممن يحتمل حقانيته.

بيان ذلك: أنّ أصول الدين هي الحقائق الكبرى الثلاث: (وجود الله تعالى، ورسالته إلى العباد، وبقاء الإنسان بعد هذه الحياة ليعود ويجازى بأعماله).

والمطلوب في شأنها هو الإيمان بها، وهذا الإيمان بحقيقته وإن كان متعذّراً في حقّ مَن تعذّر عليه تحصيل العلم به واستقر على الشكِّ فيه، إلّا أنّه لا يقتضي عدم وجود وظيفة له بحسب الدين يلزم مراعاتها في هذه الحالة، بل يمكن أن يكون مكلّفاً بإحدى وظائف ثلاث ..

١ . أن يكون مكلفاً بترقية الاحتمال ما تيّسر له، فإن تعذّر عليه العلم وجب عليه أن يستحصل الظن، وإن تعذّر عليه الظن فعليه أن يبحث عن الموضوع لكي يستقر على أعلى درجة محتملة، ويذعن بالمستوى الذي وصل إليه، مُقراً بأهميّته وخطورته. فليس له أن يعيش حالة اللامبالاة تجاه تنمية الإدراك والإذعان بما استقر عليه ما دام لم يتحصّل له العلم القاطع والاطمئنان العالي، كما نجد جريان سيرة العقلاء على ذلك في سائر الأمور التي تهمّهم في الحياة من مسائل العلوم الطبيعية وغيرها.

والوجه في ذلك: إنّ المنطلق الفطري لوجوب الإذعان بالله والقبول برسالته والإيمان بما أنبأ به من المعاد هو شكره تعالى والوقوف على الحقائق الكبرى في الحياة، ولا شكّ أنّ البحث والتحرّي عن صاحب النعمة وعن الحقائق الخطيرة، ثم البناء على النتيجة والإقرار بها ضرب من الشكر والاهتمام بالحقيقة لمن لم يستطع الوصول إلى نتيجة جازمة، وذلك ممّا يجده العقلاء من أنفسهم.

أليس اهتمام الإنسان الذي لا يعرف والديه ـ لطارئ ـ بالبحث عنهما ـ عسى أن يتعرّف عليهما ـ ثم تعامله مع من يظنّ أنّهما والداه على أساس هذا الظن. أليس اهتمامه هذا ضرباً من التقدير لحقِّهما والاهتمام بالحقيقة في شأن نفسه؟

بل الذي نجده بتتبع سلوك الإنسان المهذَّب أنّه متى كان في اتخاذه لموقف مُعلن من موضوع ما مساسٌ محتمَلٌ بشخص يُقدّره، تحوّط فيه وتجنّب عمّا يمكن أن يعدَّ إساءة إليه، فلو سُئل عن شخص ما: أعالم هو أم لا؟ ـ وهو لا يعلم ذلك ولا يتوقّعه ـ تحوّط في جوابه وقال: (إني لا أعلم ذلك، وقد يكون ذلك لعدم سعة معلوماتي في هذا الحقل)، وذلك تجنباً عن المساس به.

فلماذا لا يُراعي الظانّ والمحتمِل لوجود الله سبحانه وإنعامه على الخلق، ويقول: إنّ ذلك أمر مظنون ووارد، وينبغي أخذه بنظر الاعتبار؟! فإنه لو فعل ذلك لكان ضرباً من الأدب تجاه الواقع المحتمَل، فلماذا هذا الجفاء مع خالق الحياة؟!

وعليه فإنَّ اهتمام الإنسان بإدراك الحقائق الكبرى من الله تعالى ورسالته إلى الخلق والدار الآخرة بالمستوى الميسور له، ثم الإذعان به بحسب مستوى إدراكه، والإقرار بما عليه من الأهميّة شيء محتمل المطلوبية شرعاً، فلا بدَّ له من أن يبدي هذا المقدار وهو الإذعان الظني أو الاحتمالي.

علماً أنَّ كثيراً من الظنون والاحتمالات لها قيمتها، وتعتبر حقائق علمية؛ فاحتمالية كون هذا الدواء ـ مثلاً ـ ضاراً بصحة بعض الأعضاء يعدّ احتمالاً علمياً معتدّاً به، بل إنَّ العلم الاطمئناني ليس إلا قيماً احتمالية متجمّعة، كما إنَّ الاحتمال علم ناقص. وهذا أمر بديهي بالنظر إلى فاعلية الاحتمال ولزوم الأخذ به في موارد المحتملات المهمة.

فعلى الإنسان تلقين نفسه بالاحتمالات الموجودة حتى لا يتغافل عن الاعتبار بها.

والحاصل: أنّ الإيمان بأصول الدين فيه بُعدان ..

(**الأول**): **البُعد الحِكَمي**، وذلك بالنظر إلى أنّ هذه الأصول تمثّل حقائق ذات شأن كبير في حياة الإنسان، وبلحاظ هذا البعد توجد قيمة للاحتمال والظن، من جهة خطورة المحتمَل وأهميّته البالغة.

(**الثاني**): **البُعد القيمي**، وهو بُعد الأدب مع الله بالإذعان له وشكره، وتصديق الرسالة التي أرسلها، والإيمان بما أنبأ به. وهذا الأدب يتأتّى بالنحو الأتمّ في حال المعرفة، ولكن لا يتعذّر في حال الظنّ والاحتمال أيضاً، بل يكون في إذعانه بأنّه شاكّ أو ظانّ ـ إن استقرّ على أحدهما ـ درجة من الأدب مقابل التنكّر والإعراض التامّ .

٢. أن يكون مكلّفاً بالإيمان التأدبي، والمراد به: المواظبة على إظهار هذه العقيدة، والتحرّج عن إيقاع الآخرين في الشكّ فيها، لا لمجرّد التكلف، بل حذراً من تفريطٍ له في شكّه، أو تجنباً عن انتهاك محتمل للأدب مع الله سبحانه وتعالى[١].

والسلوك الاجتماعي للناس يتضمّن كثيراً من التحوّط، رعايةً لأمور محتملة مثل هذا، فمثلاً: إذا وجدت شخصاً تحتمل أنّه صديقك السابق الذي لم تره منذ مدة، ولم يتيّسر لك التحقق فيما إذا كان هو أو لا، فإنّك سوف تلاحظ أن لا يكون في تصرفاتك ما يمكن أن يعدَّ جفاءً معه ـ فيما إذا كان صديقك واقعاً ـ تجنّباً عن

(١) ومثل هذا الأمر هو الباعث على مراعاة الأدب عند ذكره سبحانه وتعالى وذكر أنبيائه عليهم السلام، بالرغم من أنّ هذا البحث ـ بالنظر إلى طبيعة موضوعه ـ لا ينطلق من إثبات حقانيّة الدين مسبقاً.

الإحراج، ورعايةً للأدب.

وهذا الأمر يمكن أن ينطبق ـ كذلك ـ في شأن مَن يحتمل وجود الخالق، وصدق رسالته إلى الخلق، وإنبائِه ببقاء الإنسان بعد الممات، وإعادته ليوم القيامة، ويتأكّد هذا في حقّ من يذعن بأصل وجود الله سبحانه وتعالى، ولكن يشكّ في رغبته في توجيه سلوك الإنسان، كما هو مقتضى (الاتجاه الربوبي) على ما سبق بيانه.

٣. أن يكون الإنسان مكلّفاً بالبناء النفسيّ والاعتقادي على هذه الحقائق في حال ترجيح ثبوتها وقيام جملة من المؤشرات عليها ـ وإن لم تؤدِّ إلى الجزم ـ إذ يتأتّى من الإنسان عقد القلب على الشيء حتى في حال الشكّ فيه، بل العلم بخلافه.

فتجد أنّ من أهل العقائد من يتمسك بالبناء على عقيدته وإن شكّ فيها أو اتّضح بطلانها. وقد أشير في القرآن الكريم في سياق نقد الذين كانوا يعبدون الأصنام إلى أنّهم قد استيقنوا في ذوات أنفسهم بعدم حقانيّتها؛ لوضوح أنّها حيث كانت من صُنعهم فلا يمكن أن تكون آلهة لهم، ولكنهم على الرغم من ذلك تمسكوا بعقائدهم، وقد زعم بعض الغربيين المنكرين للدين أنّ هناك عدداً غير قليل ممن يشكّ في حقانيّة الدين في الغرب ولكنه يجري عليه.

ثم إنّ بناء الإنسان على وفق المؤشرات والقرائن التي لا تفضي إلى العلم أو الاطمئنان العالي ليس أمراً مختصّاً بموارد محدّدة، بل هو أمر شائع في جميع مجالات الحياة، فإنّ كثيراً مما يقرره العقلاء في المجالات الإدارية والاقتصادية والسياسية والسلوكية العامّة ليست من الأمور المعلومة عندهم، ولكن البناء العملي اقتضى افتراضها كواقع فعلي، وكأنّ النفس الإنسانية إذا رأت لزوم أخذ شيء بنظر الاعتبار فإنها تميل إلى افتراض حصوله والبناء عليه.

ويظهر مما تقدّم: أنّ واجب الشكر والإذعان بالحقائق الخطيرة التي تضمنتها الرؤية الدينية لا يسقط بمجرد الاحتمال، بل يمكن توجّه التكليف بأحد هذه الوجوه الثلاثة، وعلى الإنسان المحتمِل لحقانية هذه الرؤية أن لا يكون مصادماً مع هذه الحقيقة المحتملة ومجافياً لها، بل عليه أن يتحوّط في مقام تعامله معها، وأن يتأمل في وجدانه بصدق ويستنطق ضميره فيما يمليه عليه في أمثال هذه الحالة[١].

---

(١) قد يقول قائل: إنّ الموقف الفقهي في الأديان لا يكتفي بهذه الوجوه الثلاثة المتقدمة، فلا يعتبر غير الموقن في قلبه مؤمناً، نعم يعتبر في الدين الإسلامي مسلماً؛ لكفاية إظهار المرء للإسلام للحكم بإسلامه وإن لم يؤمن به قلباً، كما في حالة النفاق التي كانت شائعة في عصر النبي ﷺ. وعليه فلا جدوى من التزام المرء بالحقائق الدينيّة بأحد هذه الوجوه فيما يرجى من آثارها.

والجواب: إنّ هذا القول غير صحيح لوجهين ..

(الأول): إن المقدار الذي يمكن نسبته إلى فقهاء الدين الإسلامي ـ مثلاً ـ هو: عدم كفاية قول الإنسان: (إنّي أظن بوجود الله سبحانه ورسالته) في الإقرار الواجب شرعاً، بل لا بد من الشهادة على ذلك بالصيغة الجازمة، وأما لزوم يقين المرء به فليس ثابتاً عند جميع الفقهاء، فإنّ فيهم من بنى على الاكتفاء بالظن في أصول الدين (لاحظ: فرائد الأصول ج:١ ص:٥٦٥ في ذيل بحث دليل الانسداد)، بل إنّ لزوم اليقين في حقِّ العاجز عن تحصيله أمر غير وارد؛ بالنظر إلى اشتراط التكاليف الشرعية بالقدرة بنصِّ القرآن الكريم واتفاق علماء المسلمين.

و**(الثاني)**: إنّ هذا الموقف لن يتجاوز كونه موقفاً اجتهادياً وليس قاطعاً ولا حاسماً، فيبقى احتمال توجّه الوظيفة إلى من لم يجزم بالرؤية الدينية من خلال أحد الوجوه الثلاثة التي ذكرناها؛ لما تقدّم من أنّ المقاييس والمبادئ التي تفرض الإيمان بالله واليوم الآخر ورسالته إلى الناس تنطلق من مبدأ الشكر وعرفان الحقيقة، وهذا المبدأ لا يقتضي إلغاء ما عدا العلم مطلقاً.

ومن الجائز أن لا يكتفى في الحكم بإيمان المرء في الشرع بما عدا الصيغة الجازمة، ولكن يكون الإذعان بالمستوى المتيسّر للمرء ـ بعد التحرّي والجهد التام ـ مقبولاً باطناً، نظير ما قاله بعض الفقهاء: من أنّ المرتد الفطري إذا رجع إلى الإسلام لم يقبل عوده إليه

هذا ما يتعلق بوظيفة المحتمِل للرؤية الدينية بالنسبة إلى أصول الدين.

توضيح إمكان مراعاة فروع الدين (العبادات) ممّن يحتمل حقّانية الدين

(الأمر الثاني): ـ ممّا يتعلّق بمراعاة الدين في حال احتمال حقانيّته ـ في توضيح تأتّي مراعاة فروع الدين العباديّة في حال احتمال حقانيّة الدين.

وتشمل الفروع العباديّة الصلاة والصيام والحج والاعتكاف وذكر الله سبحانه وتعالى والثناء عليه وما إلى ذلك. وهذه الأعمال في محتواها المباشر آداب مع الله تبارك وتعالى، واستحضار له وتقدير لنعمه، ولكنْ لها آثار تربوية أخرى على الإنسان في سائر المجالات؛ لأنّها استذكار من شأنه أن يقوي روح الحقيقة والحكمة والفضيلة، ويضعف التعلقات المادية العاجلة والوضيعة؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى هو رمز حقائق الحياة وآفاقها، والقيّم عليها، والداعي إلى رعاية الإنسان للحكمة والمنادي بها، والباعث على الفضيلة والحامي لها بحقه، قال تعالى[1]: ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ**﴾.

وقد يعتقد المرء بأنّ هذا القسم من الوظائف الدينية مما لا يستطيع الإنسان الإتيان بها في حال عدم البتّ بالرؤية الدينية أصلاً، فكيف يتعبّد لله تعالى ويخضع

في ظاهر الشرع، ولكن تقبل توبته باطناً فيما بينه وبين الله سبحانه ـ سدّاً لباب الرجوع والدخول المعلن الموهن للدين أو لغير ذلك ـ ولعلّ في قوانين بعض الدول الغربية ما يمنع من إظهار بعض العقائد ـ حتى إذا اقتنع الشخص بها ـ بالنظر إلى الوضوح النوعي لبطلانها وآثاره السلبية على المجتمع، مثل إظهار الإيمان بالعنصرية ـ بمعنى كون جنس بشري أعلى أو أدنى من جنس بشري آخر ـ أو الإيمان بالعنف والإرهاب أو إنكار بعض المذابح أو غير ذلك.

(١) سورة البقرة: ١٢٩.

له وهو غير مستيقن به سبحانه؟

ولكن هذا ليس واضحاً ـ لا سيّما لمن يذعن بالله سبحانه وتعالى ولكنّه يشكّ في عنايته بتوجيه الإنسان ـ إذ يتأتّى للمرء أن يأتي بها على سبيل الرجاء، كالأعمى الذي يدخل في الغرفة فيسلّم عسى أن يكون هناك أحد فيها تأدبّاً معه إن كان موجوداً ..

١. أمّا في مثل الصيام ـ ممّا ليس فيه إقرار جازم بالحقائق الدينية بل هو إمساك جوارحي فقط ـ فلا مشكلة في الإتيان به رجاءً.

٢. وأمّا مثل الصلاة والحجّ ـ مما يحتوي على الإذعان بالله ـ فيمكن فيه أيضاً هذا المعنى، على أن يكون هذا الإظهار إظهاراً تأدبياً تجنباً لمحذور الجفاء في حال وجود الحقيقة المحتملة، كما تقدّم ذلك في شأن أصول الدين، حيث ذكرنا أنّ الإظهار التأدبّي ـ في حال كون المرء شاكّاً ـ أمر معقول ومعهود في المجتمع الإنساني، ولا تعسّف أو غرابة فيه[١].

وعليه فإنّ وظيفة المحتمِل لوجود الخالق ـ الظانّ بالله سبحانه وتعالى والدار الآخرة والرسالة أو الشاك فيها ـ أن يكون متأدبّاً مع الله تبارك وتعالى بالآداب اللائقة ـ ولو على سبيل الاحتمال ـ وليس في ذلك من محذور ومجافاة مع

(١) **وقد يقول قائل**: إنّ علماء الفقه في الدين لا يصحّحون عمل الشاكّ.

قلت: لسنا واثقين من استقرار رأي الفقهاء على عدم قبول أعمال من أظهر الدين وتأدّب مع الله سبحانه وتعالى بآداب الدين، وكان شاكّاً في خلجات قلبه أو ظانّاً ـ لتعذر تحصيل اليقين عليه ـ علماً أنّه يعتبر مسلماً ويترتب عليه أحكام الإسلام، وهو مكلّف بحسب الدين بالفروع. على أنّنا أشرنا من قبل إلى أنّه لا أهميّة للمواقف الاجتهادية الفقهية النافية في المواضيع الخطيرة المحتمَلة؛ لأنّها عرضة للخطأ، فيبقى الأمر معها محتمَلاً، فلا بدّ من ترتيب الأثر على الاحتمال بعد خطورة المحتمَل.

الفطرة الإنسانية.

توضيح إمكان مراعاة فروع الدين غير العبادية ممّن يحتمل حقانية الدين

(الأمر الثالث): ـ ممّا يتعلّق بمراعاة الدين في حال احتمال حقانيّته ـ في تأتّي مراعاته في الفروع غير العبادية، ونعني بها: الأعمال التي لا تتقوّم مطلوبيّتها في الدين بالإتيان بها على وجه الخضوع لله سبحانه في الشريعة. وهي معظم الأفعال والتروك المأمور بها في الدين من قيم إيجابية أو سلبية واضحة للعقل الفطري ـ من وجوه الإحسان والعدل والشكر لذوي النعمة والعفاف والوفاء بالالتزام وسائر الخصال الفاضلة المتقدمة ـ أو حدود وتطبيقات لها في المساحات المتشابهة والغامضة.

وهذا القسم من الأعمال ربما يُظن فيه أيضاً أن لا قيمة لصدورها من الشاك في الدين ولا أثر لها؛ إذ لا يُقبل العمل بحسب الدين إلّا ممن آمن بوجود الله قلباً وأتى بالعمل لأجله خالصاً.

ولكن هذا الظنّ خاطئ لوجوه ثلاثة، وهي على الإجمال ..

١ ـ إن الإتيان بهذه الأفعال والتروك ينفع الشاكّ في الدين، من جهة ما فيه من اجتناب المعاصي وآثارها السلبية.

٢ ـ إن من الممكن أن يأتي الإنسان بتلك الأفعال والتروك كمطلوب محتمَل لله سبحانه، وذلك أمر نافع له بعض الشيء من المنظور الشرعي.

٣ ـ إن من الممكن أيضاً أن يأتي الإنسان بتلك الأفعال والتروك بقصد فضيلتها وقيمتها بحسب الضمير الإنساني، وهو أمر نافع ومفيد من المنظور الشرعي.

وفي ما يأتي إيضاح هذه الوجوه الثلاثة ..

جدوى إتيان الشاكّ في حقانيّة الدين بأصل الأعمال الفاضلة بحسب الدين

(الوجه الأول): إنّ إتيان الشاكّ بالأعمال الفاضلة والمطلوبة شرعاً أمر نافع له وفق منظور الدين؛ لأنّه يؤدي إلى توقّي الآثار السلبية للمعاصي؛ وذلك لأنّ هذه الآثار تنتفي في حال تركها، أيّاً كان الباعث عليه والموجب له. ولا شكّ في الدين أنّ غير المؤمن مكلّف بالأحكام الفطرية التي يدركها العقل الإنساني، بل الذي عليه عامّة الفقهاء أنّه مكلّف بجميع الوظائف الشرعية سواء العبادات منها ـ كالصلاة والصيام ـ أو غير العبادات ـ كحرمة شرب الخمر والقمار ـ وفي آيات القرآن الكريم ما يدل دلالة واضحة على ذلك، مثل ما ذُكر فيه من مؤاخذة الكفار على ترك الصلاة[1].

وعليه فإنّ من شأن احتمال الشاكّ لحقانيّة الدين أن يوجب له الابتعاد عن المعاصي، لا سيّما المعاصي التي يدركها العقل الفطري؛ لأنّ ذلك يصونه عن التبعات الأخروية المحتملة لها.

جدوى إتيان الشاكّ بالأعمال الفاضلة لله رجاء بحسب الدين

(الوجه الثاني): أن يأتي بالأعمال الفاضلة رجاءً من منطلق الخضوع للخالق العظيم الذي يحتمله، حيث إنّ مطلق وجوه الفضيلة يمكن الإتيان بها بالقصد القربي؛ لأنّ هذا الخالق هو الذي سنَّ سُنن الفضيلة، وندب الإنسان إليها ورعاها بحقه العظيم.

---

(١) لاحظ سورة المدثر : ٤٣.

ومثَله سبحانه وتعالى ـ ولله المثل الأعلى ـ بالنسبة إلى القيم والفضائل مثل الأب في بيته؛ فإنّه يحمي بما له من حق الأبوة القيمَ الفاضلة في البيت، ويمنع من ظلم بعض الأولاد لبعض، ويربّيهم على العمل الفاضل وعلى القيم، ولذا يتمكن الابن من أن يراعي القيمة الفاضلة ويتجنّب الظلم لأمرين: لنفس القيمة الفاضلة، ورعاية للأب الحامي للقيمة في أسرته، فتتضاعف قيمة عمله ويؤتى أجراً مضاعفاً.

ولله سبحانه وتعالى بالنسبة إلى الفضائل في هذه الحياة مثل هذا الدور تماماً، فالفضائل قِيَم في حدِّ أنفسها وهو سبحانه حامٍ لها؛ لأنّ هذا الوجود كلّه ـ على وفق الرؤية الدينية ـ ملك الله، والخلق بمثابة عياله.

وبذلك يظهر: أنّ للإنسان أن يأتي بالفضيلة رجاءً لله ـ كما مرّ في العبادات ـ بل الأمر في الخصال الفاضلة أوضح؛ إذ ليس محتواها بالذات عملاً خضوعيّاً لله كما هي في العبادات حتى يُظنّ تعذّر الإتيان بها من الشاكّ ولو رجاءً.

جدوى إتيان الشاكّ بالأعمال الفاضلة لمكان فضلها الفطري بحسب الدين

(الوجه الثالث): أن يأتي الشاكّ بالأعمال الفاضلة من منطلق الفضيلة ولو بغير قصد القربة إلى الله تبارك وتعالى؛ فإن للأعمال التي يؤتى بها بهذه النيّة قيمة وفق منظور الدين حتى من الشاكّ في حقانيّة الدين.

والوجه في ذلك: إنّ الرؤية الدينية لا تقضي بأن العمل الفاضل لا قيمة له أصلاً، وإنّما يفقد قيمته ولا يستحق الإنسان المكافأة الأخروية إزاءه إذا أتى به لأمر دنيوي بحت ـ كطلب ثناء الناس ومدحهم ـ بل لو انطبق عليه عنوان ذميم ـ كالرياء ـ فإنَّ أثره يكون معكوساً على الرغم من أنّ صورته صورة عمل فاضل،

كـ[١]﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلاَ يُؤْمِنُونَ بِالله وَلاَ بِالْيَوْمِ الآْخِرِ﴾.

وأمّا إذا جِيءَ بالعمل الفاضل انطلاقاً من قيمته الفطرية فليست الرؤية الدينية على أنّ هذا العمل لا قيمة له أساساً، بل لا محالة له قيمة في جلب ضرب من السعادة أو دفع نحو من الشقاء، وقد ورد في بعض الروايات ما يساعد على ذلك، وأنّه سبحانه وتعالى سوف يعامل عبد الله بن جدعان وحاتم الطائي ـ المعروفَين بالكرم ـ تعاملاً كريماً[٢].

---

(١) سورة النساء: ٣٨.

(٢) ورد في الروايات التخفيف عن رجال لمكان أعمالهم الحسنة ..

١ ـ عبد الله بن جدعان، من كرماء العرب في الجاهليّة، فقد جاء في بعض الآثار عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال: «إنّ أهون أهل النار عذاباً عبد الله بن جدعان»، فقيل له: ولِمَ يا رسول الله؟ قال: «إنّه كان يطعم الطعام» المحاسن للبرقي ج:٢ ص: ٣٨٩، ولاحظ بحار الأنوار ج:٨ ص: ٣١٦، ودعائم الإسلام ج:٢ ص: ١٠٤.

وقد يعارَض ذلك بحديثٍ آخر ينفي انتفاعه بذلك رواه جماعة منهم أحمد في مسنده (ج:٦ ص:٩٣) ومسلم في صحيحه (ج:١ ص:١٣٦). إلّا أن يجمع بينهما بأن المراد بالحديث الثاني نفي انتفاعه بذلك في النجاة من النار، لا مطلقاً.

٢ ـ حاتم الطائيّ، وهو أيضاً من كرماء العرب في الجاهليّة، فقد جاء في بعض الآثار عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال لعدي بن حاتم الطائيّ: «رُفع عن أبيك العذاب الشديد لسخاء نفسه» مستدرك الوسائل ج:١٥ ص:٢٦٠. بحار الأنوار ج:٦٨ ص:٣٥٤.

ورُوي أيضاً أنّه لمّا عُرج بالنبيّ صلى الله عليه وآله اطّلع على النار فرأى حظيرةً فيها رجل لا تمسُّه النار، فقال: «ما بال هذا الرجل في هذه الحظيرة لا تمسّه النار؟، فقال جبرئيل عليه السلام: هذا حاتم طيئ، صرف الله عنه جهنّم بسخائه وجوده». (تفسير مقتنيات الدرر ج:١١ ص:١٧٧ عن كتاب أنيس الوحدة).

وورد أيضاً في جملةٍ من الآثار عن أهل البيت عليهم السلام مكافأة غير المسلم في الآخرة إذا أحسن إلى المسلم ..

١ ـ فعن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال في حديث: «إنّ مؤمناً كان في مملكة جبّار فولع به،

وهذا يناسب ما تدل عليه النصوص القرآنية من أن الله سبحانه فاضل ومقدِّر للفضل والفضيلة والقيم النبيلة، فمَن انطلق في عمل ما من منطلق فاضل كان له أثر إيجابي في حياته الخالدة لا محالة، فللمحسن جزاء بإزاء إحسانه ولو برفع بعض النكد والعناء الذي يستوجبه إثر أعماله السيئة.

نعم، مَن أذعن بالله تعالى وقصده بالعمل الفاضل فله ـ بالنظر إلى معرفته وطلبه لفضل الله سبحانه ـ مزية عظيمة بالقياس إلى مَن لم يعرفه أو لم يقصده بل اقتصر على العمل لفضله؛ لأنّه رجا الله سبحانه وأمّل فيه وقد أخذ الله على نفسه الاستجابة لَمن رجاه وأمّل فيه وسأله من فضله.

فمَن عرف أبعاد الحياة وعمل بها ليس كمَن جهلها أو أهملها. وهذا مقتضى ما سنَّ الله سبحانه وتعالى عليه الحياة بحكمته، من تفاوت درجات الناس بحسب درجات المعرفة والفضل، ولا ظلم في ذلك لأحد.

فهرب منه إلى دار الشرك، فنزل برجل من أهل الشرك، فأظلّه وأرفقه وأضافه.

فلمّا حضره الموت أوحى الله عزّ وجلّ إليه: وعزّتي وجلالي لو كان لك في جنّتي مسكن لأسكنتك فيها، ولكنّها محرّمة على من مات بي مشركاً، ولكن يا نار هيديه (اتركيه) ولا تؤذيه. ويؤتى برزقه طرفي النهار». قلت: من الجنّة؟ قال: «من حيث شاء الله» الكافي ج:٢ ص:١٨٨.

٢ ـ ورُوي ـ بسند معتبر ـ عن أبي الحسن موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام: «كان في بني إسرائيل رجل مؤمن، وكان له جار كافر، فكان يرفق بالمؤمن ويوليه المعروف في الدنيا، فلمّا أن مات الكافر بنى الله له بيتاً في النار من طين، فكان يقيه حرّها، ويأتيه الرزق من غيرها، وقيل له: هذا بما كنت تدخل على جارك المؤمن فلان بن فلان من الرفق، وتوليه من المعروف في الدنيا» ثواب الأعمال ص: ١٦٩.

قال صاحب البحار: (هذا الخبر الحسن الذي لا يقصر عن الصحيح يدلّ على أنّ بعض أهل النار من الكفّار يُرفع عنهم العذاب لبعض أعمالهم الحسنة) بحار الأنوار ج:٨ ص:٢٩٧.

وعليه فإنّ مَن لا يبتّ في شأن الله سبحانه أو في توجيهه للعباد ولكن يحتمله يمكن أن ينتفع بهذا الاحتمال في تقوية الدوافع الفاضلة في نفسه، من جهة إقرار الدين بفضلها وتضمّنه ترتّب الآثار الإيجابية عليها.

عدم منافاة داعي الفضيلة مع الإخلاص لله تعالى

وقد يقول قائل: إنَّ قصد الدواعي الفاضلة يمنع من استحقاق الثواب حتى من المؤمن الموقن بحقانيّة الدين فضلاً عن الشاكّ؛ لمنافاة هذا القصد مع الإخلاص في العمل لله تبارك وتعالى، والإخلاص من جملة شروط قيمة العمل المعنوية وقبول الله سبحانه لها.

ولكنّ هذا القول ليس صحيحاً، بل من الواضح أنّ مَن أتى بالعمل الفاضل لله ولقيمته الفاضلة أثوب وأفضل ممَّن أتى بعمله لله من دون القيمة الفاضلة، فليس الإخلاص المطلوب لله تعالى إخلاصاً ينفي رعاية القيم الفاضلة في الحياة، فإنّ من لا يندفع من قيمة فاضلة في الحياة يفقد من الإنسانية معناها ونبلها، كيف لا؟! وضرورة الأدب مع الله سبحانه تنطلق من القيمة الفاضلة والضمير الإنساني بحسب نصوص الدين، حيث دلَّت على أنّ الله سبحانه خلق الإنسان ومتّعه بالضمير حتى يشكره بضميره، وأنّ الضمير لهو أروع ما خلقه الله سبحانه في الإنسان.

ومن ثَمَّ لو فرضنا أنّ أخوين يتعامل كلّ منهما مع أبيهما بإحسان، وكلاهما يقصد التقرّب لله بدرجة واحدة، ولكن أحدهما يراعي جانب أبوّته وحقّه عليه، بينما يقول الثاني: لولا أنَّ الله أمرني برعايته لم أتعامل معه بالحسنى، بل أهملته أو أسأت إليه. فلا شكّ أنّ الأول أفضل من الثاني، بل الثاني فاقد للإنسانية والضمير

الإنساني، وهو ناشئ عن سوء التربية الأخلاقية.

وهذا نظير ما وقع من الخوارج في العصر الأول وأمثالهم في هذا الزمان، حيث لم يتذوقوا القيم الإنسانية في داخلهم ففهموا الدين فهماً مقلوباً، والفهم الصحيح للدين يحتاج إلى الحاضنة العقلية والخُلُقية السليمة، وإلا اعوجَّ الدين في فهم الإنسان المتدِّين باعوجاج فهمه وسوء سليقته وأخلاقه.

وعلى الإجمال فالدين لا يطرد الدواعي الفاضلة في الإنسان، بل يؤكدها ويقويها، ومن ثَمَّ جاء في القول المعروف أنّ (مَن لم يشكر الناس لم يشكر الله)، وفي الآية الكريمة[١]: ﴿**رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا**﴾ تنبيه وتلقين لملاحظة حقهما الفطري على الإنسان. والمتأمّل في آيات القرآن الكريم ونهج البلاغة عند الحديث عن الفضائل يجد التأكيد على ذلك، ويستوضح أنّ الدين إنّما جاء لتعميق الدواعي الفاضلة في الإنسان وتعميق آثارها.

بل تدلّ النصوص القرآنية بوضوح على أنّ الله سبحانه ينطلق في أعماله من القيم الفاضلة كالحلم والوفاء بالوعد والإحسان وغير ذلك[٢].

---

(١) سورة الإسراء : ٢٤.

(٢) وقد ذُكر في القرآن الكريم بعض الأوصاف الدالّة على هذا الأمر، والتي يستلطفها المرء ـ إذا تأمّل فيها ـ غاية الاستلطاف ..

(منها): وصفه تعالى بالشكر لعمل عباده له، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ الله شَاكِرٌ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة : ١٥٨)، بل بالمبالغة في الشكر كما في قوله: ﴿**إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ**﴾ (فاطر : ٣٤)، على الرغم من أن العباد إنما هم من الله سبحانه، وأنهم يعيشون في مضيفه وبين نعمه، وأنّهم إنّما شكروه بالآلات والأدوات التي بذلها هو لهم ـ فهم في طاعتهم له كمن أحسن إلى أبيه بشيء اشتراه له من ماله ـ ولكنّه سبحانه قدّر الجهد الذي يبذله عباده في طاعته تأدباً معه وتقديراً لنعمه، فاعتبر جزاءه لهم شكراً لهم مقابلةً للشكر بشكر مثله وزيادة، كما قال تعالى: ﴿**وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ**﴾ (إبراهيم : ٧).

....

و(**منها**): تعبيره سبحانه عن إنفاق العباد مالاً في سبيل الله بالقرض، ووعده بالوفاء به مضاعفاً، كما في قوله تعالى: ﴿**مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ**﴾ (الحديد : ١١)، على الرغم من أنه ـ سبحانه ـ هو المالك للإنسان وما يملكه، وإنما يملك الإنسان بفضل إقداره وإنعامه وإذنه وتيسيره، ولكنه قدّر الجهد الذي يبذله الإنسان في سبيل تحصيله، فاعتبر ذلك قرضاً من الإنسان لله تعالى كأنّ المال له دونه سبحانه، فما ألطفه سبحانه من ربٍّ وما أروع خُلُقه الكريم.

و(**منها**): تعبيره سبحانه عن مكافأته لمن عمل له بأنه لا يضيع عمل العاملين له، كما في قوله تعالى: ﴿**أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى**﴾ (آل عمران : ١٩٥)، معتبراً بذلك أن عدم مجازاة العامل له لا يصح في خُلقه الكريم؛ لكونه تضييعاً لعمله، وهذا تعبير آخر عن تقدير دور الإنسان في أداء العمل، على الرغم من أنه وما عمل به وعمله كله لله سبحانه.

و(**منها**): عتابه اللطيف والمرير من إعراض العباد عنه ـ على الرغم من قدرته على كل شيء ـ حيث عدّ ذلك ظلماً وكفراناً منهم، فقال ـ بعد أن ذكر عظيم نعمه على العباد ـ: ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ**﴾ (إبراهيم : ٣٤).

و(**منها**): أنه سبحانه وعد عباده وأوعدهم، لكنه إذا وعد أوجب الإيفاء به كما قال تعالى: ﴿**وَلَنْ يُخْلِفَ اللهُ وَعْدَهُ**﴾ (الحج : ٤٧)، وإذا أوعد علّقه على مشيئته، ولم يؤيس العباد من عفوه إلا المشرك به جحوداً لحقّه ونكراناً لفضله، فإنه عامله بالإعراض؛ لشدّة قبح عمله؛ حيث إنّه يتنعم بنعم الله سبحانه ولا يذعن بأنها منه.

ولو تأمل الإنسان ذلك كلّه لشعر بمدى تقصير العباد في جنب الله سبحانه، ورأى أن لا أدبَ مناسب مع هذا الأدب الرفيع له تعالى إلا أدب الأنبياء والصالحين، وقد حكي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه كان يتعبّد لله سبحانه حتى يتعب نفسه في ذلك، فقيل له: لِمَ تتعب نفسك، وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخّر؟ فقال: «أفلا أكون عبداً شكوراً» (الكافي ج:٢ ص:٩٥).

وجاء في دعاء حفيده علي بن الحسين عليه السلام في الصحيفة السجادية: «اللَّهُمَّ إِنَّ أَحَداً لا يَبْلُغُ مِنْ شُكْرِكَ غَايَةً إِلَّا حَصَلَ عَلَيْه مِنْ إِحْسَانِكَ مَا يُلْزِمُه شُكْراً. ولا يَبْلُغُ مَبْلَغاً مِنْ طَاعَتِكَ وإِنِ اجْتَهَدَ إِلَّا كَانَ مُقَصِّراً دُونَ اسْتِحْقَاقِكَ بِفَضْلِكَ فَأَشْكَرُ عِبَادِكَ عَاجِزٌ عَنْ

وعليه فإن الإنسان إذا انطلق من القيم الفطرية كان لعمله قيمة في الدين.

مدى قبول العمل بغير إيمان بحسب الدين

وقد يقول قائل آخر: إنّه قد ورد في نصوص الدين أنّ الله سبحانه لا يتقبل العمل بغير إيمان، بل ورد فيها أنّه لن يتقبّل العمل بغير تقوى، كما في قوله تعالى[١]: ﴿**إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ**﴾، وعليه فإنّ من عمل عملاً فاضلاً لفضله، ولم يكن مؤمناً بالله سبحانه لن يقبل عمله ولن يثاب عليه.

والجواب: أنّه لا بدّ من التحرّي عن المراد من النصوص المشار إليها، فقد يستظهر بملاحظة مجموع النصوص القرآنية أنّ ما ورد في حصر العمل المقبول بما اقترن بالتقوى كان ناظراً إلى الإتيان بالعمل بالدواعي الدنيوية أو الذميمة مثل التصنّع والرياء وكسب المال والجاه ونحو ذلك[٢]، فيكون الحصر في هذه

شُكْرِكَ، وأَعْبَدُهُمْ مُقَصِّرٌ عَنْ طَاعَتِكَ لا يَجِبُ لأَحَدٍ أَنْ تَغْفِرَ لَه بِاسْتِحْقَاقِه، ولا أَنْ تَرْضَى عَنْه بِاسْتِيجَابِه فَمَنْ غَفَرْتَ لَه فَبِطَوْلِكَ، ومَنْ رَضِيتَ عَنْه فَبِفَضْلِكَ تَشْكُرُ يَسِيرَ مَا شَكَرْتَه، وتُثِيبُ عَلَى قَلِيلِ مَا تُطَاعُ فِيه حَتَّى كَأَنَّ شُكْرَ عِبَادِكَ الَّذِي أَوْجَبْتَ عَلَيْه ثَوَابَهُمْ وأَعْظَمْتَ عَنْه جَزَاءَهُمْ أَمْرٌ مَلَكُوا اسْتِطَاعَةَ الِامْتِنَاعِ مِنْه دُونَكَ فَكَافَيْتَهُمْ، أَوْ لَمْ يَكُنْ سَبَبُه بِيَدِكَ فَجَازَيْتَهُمْ» (الصحيفة السجادية ص: ١٦٢).

ومثله سائر كلماته في الثناء على الله سبحانه حيث يعبّر عن شعور صادق بلطف الله سبحانه، وقد صدق القائل: (إذا أنت أكرمت الكريم ملكته).

(١) سورة المائدة: ٢٧.

(٢) كما ورد في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ**﴾ (الأنفال: ٣٦).

وقوله: ﴿**فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (الروم: ٣٨).

وقوله: ﴿**وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا**﴾ (الإنسان: ٨)، وقوله:

النصوص إضافياً[١]، ولا تكون ناظرة إلى الإتيان بالعمل الفاضل لفضله.

ويساعد على هذا الأمر ـ أيضاً ـ مجاميع من الأدلة الشرعية..

١. إطلاق الأدلّة في محبة الله سبحانه للعمل الفاضل وأهله، كقوله تعالى[٢]: ﴿**إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾، وقوله[٣]: ﴿**إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾.

﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلا يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة: ٢٦٤).

وقوله: ﴿**وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (التوبة: ٩٨).

وقوله: ﴿**مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ (آل عمران: ١١٧).

وقوله: ﴿**وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا**﴾ (النساء: ٣٨).

وقوله: ﴿**قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَّلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ * وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَبِرَسُولِهِ وَلا يَأْتُونَ الصَّلاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ**﴾ (التوبة: ٥٣ـ٥٤).

كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه» سنن أبي داود ج:١ ص: ٤٩٠.

(١) الحصر الإضافي في اصطلاح علماء البلاغة: أن يكون المقصود بالحصر نفي شيء محدد، لا نفي كل ما عدا المحصور عليه، كأن يقول قائل: (زيد عالم وأديب)، فيجاب: (إنما زيد عالم)، فيكون ذلك ناظراً إلى نفي كون زيد أديباً، لا نفي كلّ صفة أخرى غير العلم عنه. ويقابله الحصر الحقيقي، وهو ما كان المقصود به قصر المحصور على المحصور عليه مطلقاً.

(٢) سورة البقرة: ١٩٥، وغيرها من الآيات.

(٣) سورة المائدة: ٤٢، وغيرها من الآيات.

ووجه الدلالة: أنَّ محبّة الله للعمل تعبير عن أنّه من سنن الخير والبركة، كما إنّ كراهته له تعبير عن أنّه من سنن الشرِّ والخيبة والخسران.

٢. إطلاق أدلّة ثواب الأعمال الصالحة. ووجه الدلالة: أن من المعلوم أنّ العمل الفاضل المأتّي به لفضله يعدُّ عملاً صالحاً.

٣. دلالة بعض النصوص على تقدير العمل الفاضل من غير المسلم، مثل ما ورد في أخذ الكرم والسخاء ـ في ابن جدعان وحاتم ـ في الآخرة بنظر الاعتبار كما مرّت الإشارة إليه.

وأمّا الآية المذكورة فقد يراد بالتقوى فيها التقوى في العمل نفسه بأن يكون طلباً لمرضاة الله سبحانه، لا ملكة التقوى في الأعمال كلّها، فتكون من جملة ما دلّ على إناطة الثواب بقصد وجه الله سبحانه، وقد تقدَّم بيان أنّ المفهوم منها هو الحصر الإضافي، ولمزيد التحرّي في الموضوع مجال.

فظهر مما تقدم: أنّ الاعتبار بالدين وبالرؤية الدينية لا يتوقف على اليقين والبت بحقانيّة هذه الرؤية، بل الظن والاحتمال أيضاً كافٍ في ترتيب الأثر عليها.

تعذير الشاكّ في حقانية الدين بجهله بالتكليف الشرعي ونقده

(الحجة الثالثة): ـ على عدم لزوم الاعتناء باحتمال حقانيّة الدين لمن لم يبتّ بها ـ ما يتعلّق بركن المحتمَل، وهو أنّ المحتمَل في شأن الإنسان الشاكّ في حقانيّة الدين كونه مكلّفاً شرعاً بالعمل بتعاليم الدين، ولكن مخالفة التكليف المحتمَل لا يوجب استحقاق المكلَّف للعقاب بحسب القانون والفقه حتى لو كان المكلَّف به أمراً مهمّاً، فإن الواجب على المشرِّع والمقنّن إبلاغه إلى المكلَّف، ولا تصح مؤاخذته على مخالفته من دون بيانه.

وعليه فبما أنّ من لا يبتّ بحقانيّة الدين يشكّ ـ بطبيعة الحال ـ في توجّه التكليف إليه فلا يستحقّ العقاب.

والجواب عن هذه الحجّة ..

(أولاً): إنّ الصحيح هو أنّ التكليف المهم يصح العقاب على إهماله.

والوجه في ذلك: أنّ عدم العقاب على التكليف المشكوك إنّما هو من جهة عدم فاعلية مجرّد الاحتمال الاعتيادي بحسب القانون الفطري، وهذا الأمر لا يجري مع إحراز خطورة المحتمَل على تقدير وجوده واقعاً؛ لفاعلية مثل هذا الاحتمال في النفس الإنسانية بحسب الفطرة، ومن ثَمَّ قالوا: إنّه لا يجوز أن يرمي الإنسان في جهة يحتمل وجود إنسان فيها؛ لأنه يحتمل أن تؤدي رميته هذه إلى قتل نفس محترمة.

والحاصل: أنّه إذا كان المحتمَل خطيراً جداً فإنَّ احتماله صالح للتأثير في نفس المكلَّف على وفق القانون الفطري، ومعه تتمّ الحجة عليه إذا كان يجد ما ينبعث عنه ويحفّزه، فتتوجّه إليه الملامة بعدم رعاية مثل هذا المحتمل الخطير.

وقاعدة قبح العقاب على مخالفة القانون من غير بيان له ترجع في عمقها إلى قبح العقاب على مخالفة التكليف من غير وجود حافز فطريٍّ وجدانيٍّ على مراعاته، وهذا الحافز في عموم الحالات هو بيان التكليف، لكن احتماله أيضاً يصلح حافزاً إذا كان المحتمَل خطيراً، ومعه تتمّ الحجّة على المكلّف.

وبذلك يتبيّن أنّ التكليف إن كان مهماً جداً في الدين ـ على تقدير حقانيّته ـ فإنّ على الإنسان أن يعتبر به، بل يمكن القول: إنَّ احتمال حقانيّة الدين ـ على الإجمال ـ احتمال خطير، فيكون فاعلاً في مطلق المساحة المحرزة من الدين، حتى

في التكاليف التي ليست من قبيل دعائم الدين وأركانه.

و(**ثانياً**): إنَّ هذا القول قد لا يصح في مورد القبائح الفطرية الظاهرة من خلال الضمير الإنساني كقتل النفس؛ لأنّ قبحها الفطري كافٍ كنذيرٍ للمكلف في استحقاق العقاب عليها ما لم يكن هناك تأمين منه من قبل الجهة المعاقبة، ألا ترى أنَّ مَن ارتكب القتل وهو لا يعلم أنّ القتل محظور في القانون، أو فعله في بيئة لا قانون فيها لم يعذر بذلك واستوجب العقاب.

وعليه فلا استبعاد لاستحقاق القاتل ونحوه العقاب في الآخرة ـ فيما لم يتلقَّ العقاب المناسب في هذه الدنيا ـ وإن جزم هذا القاتل بعدم حقانيّة الدين، فضلاً عمّا إذا كان محتمِلاً أو ظانّاً لها وملتفتاً إلى المضاعفات الأخروية المحتملة له. نعم، قد لا يكون عقابه بدرجة عقاب من بتّ بهذه الرؤية؛ لكون الحجّة في حقّ المتيقن أتم.

و(**ثالثاً**): إنَّ ما يتّفق في الحياة الآخرة للإنسان ليس مجرّد المجازاة على المخالفات والأعمال القبيحة، والإثابة على الطاعات والأعمال الفاضلة نظير ما يقع في الدنيا؛ وذلك لأنّ المرء يعيش حياته في الدنيا مستمتعاً بإمكاناتها التي قد هيأها لنفسه بعمله وجده أو بالعهود والالتزامات ـ كالزواج ـ أو ما منحه له الآخرون بالإهداء أو حصل عليه بالميراث، والجزاء القانوني أمر طارئ في حياته، وإن كان ممّا يؤثّر في سعادته وشقائه بعض الشيء.

وأمّا في الحياة الآخرة فإنّ كلّ ما يحصل عليه الإنسان مِن مقرّ وأثاث وإمكانات وغيرها إنّما يكون ميراثاً من دنياه، ولا يستطيع أن يزداد خيراً أو يدفع شراً فيها، فالمرء ـ وفق الرؤية الدينية في شأنها ـ ليس بحاجة إلى دفع شر طارئ فحسب، بل هو بحاجة إلى توفير كل مقومات السعادة التي يحتملها المرء حسب

الفرض، من خلال الإتيان بالأعمال الفاضلة وتجنب أضدادها. وهذا أمر بيّن.

على أنَّ من الجائز أن تكون بعض الآثار الأخروية للقبائح العقلية التي تحزُّ في النفس الإنسانية أشبه بأثر الجرثومة في استتباع المرض، كما في كتمان الشهادة عن مَن يحتاج إليها، والذي قال فيه الله سبحانه[١]: ﴿**مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ**﴾، فإن القلب الآثم في هذه الحياة سوف يعاني نكداً وحزازة وشقاءً ما في عالم الآخرة حتى مع عدم بتّ المرء بوجود عالم الآخرة لعذر، وهذا ليس من باب محض العقوبة الجزائية، بل هو أشبه بالآثار القهرية. وهذا المقدار وإن لم ينهض عليه الدليل إلا أنّه محتمل ولا دليل ينفيه؛ فلا بُدَّ من التحرز في شأنه.

و(**رابعاً**): إنّ بعض الآثار الأخروية من قبيل منع الفضل عن الإنسان بتناسب أعماله، وليست من قبيل العقاب عليها، فمن راعى احتمالاً كان يليق به مراعاته من غير وجوب عليه احتسب له ذلك وعومل معه بالفضل كما جرى على الفضيلة، ومن لم يراعه من جهة عدم كونه ملتزماً به، فهو وإن كان لا يعاقب عليه، إلّا أنّه لا ينال من الفضل ما يناله الأول، فالحرمان من بعض الفضل أشبه بالعتاب منه بالعقاب، وقد ورد عن الإمام الحسن بن علي عليهما السلام[٢]: «وفي الشبهات عتاب». واحتمال هذا الأمر يمكن أن يكون مؤثراً في النفس الإنسانية، وهو وارد في حقِّ مَن لم يبتّ بحقانيّة الدين ولكنه لم يعتدّ بالظنِّ بها أو احتمالها.

تعذير الشاكّ في حقانيّة الدين بثقل مؤونة رعاية الدين ونقده

(**الحجة الرابعة**): ـ على عدم لزوم رعاية الدين من قِبَل الشاكّ في حقانيّة

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٣.

(٢) بحار الأنوار ج:٤٤ ص:١٣٩.

الدين ـ تتعلّق بركن المؤونة من المعادلة الثلاثية، ذلك أنّه متى كانت مؤونة رعاية المحتمَل كبيرة وثقيلة لم يجب مراعاة الاحتمال، كما تقدّم توضيح ذلك في المبحث الأول عند ذكر المعادلة.

وبناءً عليه يمكن القول: إنّ مؤونة رعاية الدين مؤونة كبيرة؛ لأنّه بادعائه احتكار الحقيقة يحدّد الحريّات الشخصيّة للإنسان، ويوجهها إلى الأنانية واحتقار الآخرين؛ فيهدد التعايش السلمي بين الناس، ويؤدي إلى وقوع مآسٍ على أساس الاختلاف الديني، كما حصل في التاريخ السابق والحاضر.

ولكن يلاحظ على هذه الحجّة: عدم وجود مؤونة لمراعاة الدين توجب عدم الاعتناء باحتمال حقانيّته.

بل قيل: إنّ للدين معونة كبيرة في إصلاح الإنسانية وإسعادها؛ وذلك لدوره الإيجابي في تفسير الحقائق العلمية الغامضة، وفي تهذيب الأخلاق، وفي التطمين النفسي ـ المعبَّر عنه بـ(التسلية والعزاء) ـ وفي إلهام الإنسان، بالنظر إلى تناسبه مع تطلعاته.

وهذا القول وجيه، وذلك بالنظر إلى أمور ثلاثة ..

(الأمر الأول): إنّ المؤونة التي تفترض للدين بأي حال ليست بدرجة تقتضي التفريط به وبرعايته، بعد الالتفات إلى معنى الخلود واستحضار احتمال السعادة والشقاء في الحياة الخالدة. ولا يمكن أن يجادل في ذلك إلّا من لم يأخذ هذا الاحتمال مأخذ الجدّ، فالدين يتيح للإنسان التحذّر العمليّ تجاه ما وراء هذه الحياة من خلال توجيهه إلى الحقائق الثلاثة الكبرى، وهي (وجود الله، ورسالته إلى الخلق، وبقاء الإنسان بعد هذه الحياة) ممّا يبعث الإنسان على أن يأخذ هذا

الاحتمال بنظر الاعتبار؛ فلا يسترسل في تصرّفاته حتّى كأنه يصير عدماً بالممات.

(الأمر الثاني): أن الرؤية الدينية إذا كانت صائبة فلا مجال للاعتذار عنها بترتب لوازم فاسدة عليها؛ لأن حقانية الرؤية الدينية تقتضي وجود استعدادات واقتضاءات عميقة في نفس الإنسان تجاه الحقائق الدينية الكبرى (وجود الله سبحانه، ورسالته إلى خلقه، وبقاء الإنسان بعد مماته) والتعاليم المتفرعة عليها[1]، وكل أمر كان من فطرة الإنسان ومقتضيات خلقته لم يكن من الصحيح السعي في استئصاله لمجرّد ثبوت بعض ما يتراءى لازماً وأثراً فاسداً لذاته، بل المناسب توجيهه وترشيده بما يقي من تلك المفاسد المتوقعة ـ كما نلاحظ ذلك في سائر الاقتضاءات الفطرية ـ لأن هذه المعاني بتجذّرها تبحث ـ لا محالة ـ عن مَلئِها، فإذا تركها الإنسان من غير استيفائها حدث خلأ وفراغ في وجوده من جهتها؛ فينخرم اعتداله الداخلي، وترتّب على ذلك اضطراب سلوكه..

فإذا قدّر ـ مثلاً ـ وجود آثار سلبية للزواج في بعض المجتمعات، من جهة كثرة الخلافات بين الأزواج، وشيوع حالات الطلاق؛ مما يترك آثاراً سلبية على الزوجين وعلى الأولاد في حال وجودهم، لم يكن من الصحيح استغناء الإنسان عن الزواج، بعد أن كانت هذه الوشيجة من مقتضيات الفطرة الإنسانية وسننها، بل ينبغي ترشيد الإدراك والسلوك الإنساني ليكون الزواج زواجاً ناجحاً.

وهذه قاعدة كلّية في شأن الاقتضاءات الفطرية للإنسان.

بل الواقع أنّ أيّ شيء فُرض اقتضاءً فطريّاً للإنسان لم يعقل أن تكون له لوازم فاسدة لذاته؛ لأن الفطرة المعتدلة مؤشر على مقتضى الصلاح العامّ للإنسان،

---

(١) سيأتي توضيح ذلك في (القواعد الفطرية العامة للمعرفة الإنسانية والدينية)، وهو الكتاب الرابع من سلسلة (منهج التثبت في الدين).

بل تكون هذه اللوازم الفاسدة من جهة اتجاهات ضارة مكتسبة في إثر عوامل خارجة عن الفطرة المعتدلة مقترنة بها، ومن تلك العوامل ..

١ . توجيه منحى الاقتضاء الفطري إلى منحى منحرف، كما في توجيه الرغبة في الزواج إلى العلاقة الشاذة.

٢ . الإفراط في ممارسة ذلك النشاط بأكثر من المساحة المقدّرة له من الاقتضاء الفطري بملاحظة مجموع مكونات الإنسان.

٣. التفريط في أدائها، مثل بعض الرياضات القاسية المؤدية إلى الهلاوس السمعية والبصرية.

وهذا أمر مشهود في عامّة الجوانب الفطرية، حيث نجد أن في إرضائها والاستجابة لها صلاحاً، ولكن الفساد ينشأ عن الاندفاع فيها وراء أسوار الحكمة والفضيلة.

وهذه قاعدة واضحة في أصلها بمقتضى علوم النفس والأحياء والاجتماع.

(الأمر الثالث): إنّ في الدين معونة كبيرة للإنسان في هذه الحياة لا تقارن بالمؤونة التي فيه بالقياس إلى الخيارات المتاحة الأخرى، على وفق التأمل الجامع في الأمور.

ويتّضح ذلك بملاحظة معونة الدين ومؤونته في المحاور المختلفة من العقلانية والعلم والإلهام والحكمة والأخلاق والقانون ..

١ . ففي محور العقلانية العامّة ـ التي هي البنية الأساسية للمعرفة والحكمة والفضيلة ـ نلاحظ اهتمام الدين بتنمية هذه العقلانية، وتحفيز مواضع سباتها، وإثارة روح التأمل والتفكير في أبعاد هذه الحياة وما ورائها.

٢. وفي محور العلم والتفسير العلميّ نلاحظ أنّ الرؤية الدينية تفسّر أصل وجود الكون والكائنات ونظمها وظاهرة الحياة فيها، ولا يزال تفسير الدين نظريّة واردة في هذه المواضيع، إن لم ترتق إلى مستوى الحقيقة الحاسمة في منظور من لم يستيقن بحقانيّة الرؤية الدينية.

٣. وفي محور الإلهام ـ بمعنى إرضاء تطلّعات الإنسان ـ نجد أن الدين يُرضي تطلعاً مهمّاً للإنسان، وهو البقاء بعد هذه الحياة؛ إذ يجد الإنسان وجوده ضئيلاً جداً إذا كان يعود عدماً بعد هذه الحياة. وقد يُعدّ هذا التطلّع بنفسه مؤشّراً على حقانيّة الرؤية الدينية.

٤. وفي محور الحكمة نجد أنّ الدين يثير روح الحكمة في الإنسان وينصحه بتعمير قلبه بها، ويضرب لأهله مثلاً بالأسوة الصالحة كالسيد المسيح عليه السلام ونبي الإسلام صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام، ويُغني البشرية بمواريث من الحكم البديعة. ومن ثمّ اهتمّ بنشر هذا الروح والحِكم الرائعة في الأوساط العامّة من خلال خطاب موجه إليهم جميعاً، لا إلى نخبة خاصّة منهم.

٥. وفي محور الأخلاق نجد أنّ الدين يتبنّى الاهتمام بترويج روح الفضيلة والأخلاق الحسنة في الوسط الإنساني، ويعمّقها، من خلال تأكيده على أنّ الأخلاق هي بنية الإنسان الحقيقية، إن خيراً فخير وإن شرّاً فشر.

وما قيل من أنَّ الدين يُلغي احترام الآخر ويساعد على تكوين عصبيّات دينية سببت مآسي كبيرة للإنسان في طول التاريخ ليس صحيحاً، بل الدين يعتمد أصالة كرامة الإنسان واحترامه، حيث إنّه كما يؤكّد عليها في حقِّ المتدينين ـ من جهة كون الدين ميثاقاً يستبطن رعاية الحرمات بين أهله ـ فهو يوصي بتنظيم الحقوق والواجبات مع غير أهل الدين على أساس المعاهدة العادلة ويشدّد على

رعايتها أياً كان طرفها.

٦. وفي محور السعادة قد يظنّ المرء ابتداءً أنَّ للدين موقفاً سلبيّاً تجاهها، حيث ينظر باحتقار لهذه الحياة وزينتها وملذاتها.

ولكن الواقع أن الدين يحث على مقومات السعادة، سواء كانت المادية أم المعنوية ..

أ. أمّا المقوّمات المادية منها ـ وهي الاستجابة للرغبات الاعتيادية من تناول الطعام والشراب والزواج والمال وغيرها ـ فإنّ الدين يحثّ على تلبية هذه الرغبات والاستجابة لها من دون إفراط وإسراف، ولا تفريط وتقتير، ومن ثَمَّ حظر تحريم الطيبات والزينة على النفس، كما حثّ على الكسب والزواج، إلّا أنّه رغب أن تكون الاستجابة مع مراعاة مقتضيات الحكمة والفضيلة.

ب. وأمّا المقوّمات المعنوية للسعادة ـ من القناعة والأنس والأمل وغيرها ممّا يوجب طمأنينة النفس واستقرارها ـ فإنّ الدين كان رائداً في الحث إليها، بل هو السبيل الوحيد لبعضها، مثل الأمل في الحالات المستعصية.

٧. وفي محور القانون نجد أنّ الدين يبني القانون الصائب على تحرّي المصالح العامّة، ويلزم ـ فيما يرجّح ـ بمراعاة القوانين المبنيّة على العقد الاجتماعي ما لم ينقض السنن الفطرية البيّنة وما بحكمها.

وعلى الإجمال: فإنّ الدين تحرّى في جميع المحاور ما يحثّ الإنسان من جهة على الاستجابة للرغبات الاعتيادية دون إسراف ولا تقتير، كما قد أخذ ـ من جهة أخرى ـ الحقائق الكبرى لهذه الحياة ومقتضيات الحكمة والفضيلة بنظر الاعتبار.

وهذا المعنى يحتاج بطبيعة الحال إلى زيادة توضيح وتفصيل، وهو ما تناولناه

في بحث مستقل[1].

ويظهر في ضوء ما تقدّم: أنّ مؤونة رعاية الدين ليست بالمؤونة التي تثقل كاهل الإنسان بما يؤدي إلى عدم اكتراثه باحتمال حقانيّة الدين، في حال عدم الوصول إلى درجة اليقين بها.

وقد يُتساءل هنا عن الوجه في تخصيص التثبّت الواجب في ميزان الحكمة والفضيلة بمن يشكّ في حقانيّة الدين، فإنّ المفروض أن يعمّ ذلك المعتقد بثبوتها أيضاً إذا لم يكن هذا الاعتقاد ناشئاً عن أساس موضوعي؛ لأن الاعتقاد الذي لا يكون كذلك لا قيمة له بحسب المنظور العلمي والأخلاقي.

و(الجواب): أنّه لا ينبغي الشكّ في أن التثبت في شأن الدين ـ بموجب أهميته وخطورته ـ وظيفة كلّ إنسان عاقل في هذه الحياة. ولكنّ الاعتقاد الناشئ عن مآخذ غير موضوعية ليس فاقداً للقيمة الأخلاقيّة رأساً، فإنّه إذا كان الاعتقاد صحيحاً كان المعتقِد قد قام بوظيفته الأخلاقية، كما نلاحظ مثل ذلك فيما إذا اعتقد شخص بأن فلاناً أباه عن مبادئ غير موضوعيّة، وراعى معه حقوق الأبوّة، وكان أباه حقّاً، فإنّ تعامله مع أبيه يقيه من أن يلام على عدم رعاية حقّ الأبوّة، بل يعتبر شعوره تجاهه شعوراً نبيلاً.

على أنه ليس من السهل إحراز نشأة الاعتقاد بحقانيّة الدين من مبادئ غير موضوعية؛ لأن الطريق إلى معرفة حقانيّة الدين ـ في حدّ نفسه ـ سهل وميسّر، لاعتماده على المعلومات الفطرية العامة كما أشرنا، فإذا اعتقد المكلف بالدين، وظهر كونه حقّاً، يصعب ادّعاء أن بناءه على ذلك لم يكن منطلقاً من مؤشّر صحيح.

---

(١) لاحظ (اتجاه الدين في مناحي الحياة) وهو الكتاب الثاني من سلسلة (منهج التثبت في الدين).

تلخيص لما جاء في هذا الكتاب

والمحصّل مما ذكرناه في هذا الكتاب أمور ..

١ ـ إنّ وظيفة كلّ إنسان أن يتثبّت من شأن الدين، من جهة خطورة المحتمَل فيه؛ فلا يصحّ أن يترك الفحص والتحرّي عن مدى حقّانيّته.

٢ ـ إنّ هذا البحث والتثبّت الواجب على الشاكّ ينبغي أن يكون بأقصى درجات التثبّت؛ لشدّة خطورة المحتمَل، وهناك تناسب طرديّ محفوظ بين مستوى المحتمَل ودرجة التثبت اللائق به في مقياس الحكمة والفضيلة، فلا تسقط وظيفة التثبّت وما يترتّب عليه من المعذّرية ما لم يقم بالتثبت المناسب.

ومن ثَمَّ يجب على من يجد في نفسه شكّاً في شأن الدين ـ لهواجس فكرية قد تنتابه، وقد تكون باعثاً على مزيد من التثبّت ـ أن لا يتسرّع في اتّخاذ موقف نافٍ أو مشكك، لأنها ممّا لا تصلح أن يبنى عليها موقفاً، لاسيّما في هذا الأمر الخطير.

٣ ـ إنّ التثبّت في أمر الدين يستتبع عادة إما اليقين به أو الشكّ فيه، وليس هناك أي مأخذ علمي موجب للبتّ بعدم حقّانيته على وجه قاطع وجازم.

٤ ـ إنّ من المتعيّن في حقّ الشاكّ ـ حتى لو بحث عن الحقيقة ولم يستيقن بها ـ أن يواظب على مراعاة الدين من جهة خطورة المحتمل. ومقتضى ذلك: أنّ الاعتناء بأمر الدين والمواظبة على مراعاته أمر لازم في جميع الحالات ـ بعد ما تقدّم

من أن لا مبرّر للجزم بعدم حقّانيته ـ إذ أنّ الإنسان لا يخلو من أن يكون إمّا جازماً بحقانيّته، فيلزم الإيمان به، أو شاكّاً فيها، وهو أيضاً مُلزم بمراعاته.

٥ ـ إنّ من وظيفة الشاكّ في أمر الدين أن لا يتّخذ موقفاً باتّاً قبل البحث التام؛ لأنّه من قبيل القول بغير علم. بل لا ينبغي أن يعلن شكّه للآخرين ـ لا سيّما إذا كان بغرض إيقاعهم في الشكّ ـ سوى من يستشيره من أهل الاطّلاع والجزم في الموضوع، وذلك لخطورة المسألة. فمن أوجب شكّ الغير في أمر الدين ـ ولمّا يستقرّ على الشكّ ـ فإنّه يتحمّل مسؤولية أخلاقية كبيرة.

ومن المعلوم أنّ للشك في أوان الفحص آداباً ولياقات علميّة تختلف عن الشكّ بعد إتمام البحث والتحرّي، كما أن الموقف العلمي ـ جزماً كان أم شكاً ـ موقف يتّسم بالوقار والسكينة والحذر والتثبّت الكافي، ويبتعد عن التسرّع في البتّ والمبالغة والاندفاعات الحماسيّة، كما هو واضح من سيرة العلماء في الحقول المختلفة، سواء علماء الشريعة أم علماء الطبيعة.

على أن الذي يُرجح للشاك الذي لم يستقرّ على الشك ويُنصح به أن يثبت على الإيمان التأدبّي بالدين ومظاهره، حتّى يجهد جهداً حثيثاً ويبحث بحثاً جادّاً في كل جهة، لكي يصل إلى نتيجة ثابتة يستقرّ عليها ويتحمّل مسؤوليتها وتبعاتها وآثارها؛ لخطورة هذه المسألة، فإنّها المسألة الأهم إطلاقاً في حياة الإنسان. بل إنّ من المرجّح ـ من منطلق الأبحاث السابقة ـ الحفاظ على هذا الإيمان التأدّبي حتّى في حقّ من استقر على الشكّ؛ حذراً من الخطأ في هذا المستوى الخطير.

على أنّه ينبغي الالتفات إلى أنّ كلّ هاجس استبعاد لا يعدّ شكّاً؛ إذ كثيراً ما يخطر في نفس الإنسان هواجس تجاه حقائق ثابتة، ولكنّها تُمثّل أسئلة ملحّة في النفس ـ لاستبعاد أو غرابة ـ نظير سؤال إبراهيم عليه السلام عن إحياء الموتى، فقال له

تبارك وتعالى[١]: ﴿**أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾. وهذا أمر مشهود لدى عامّة الناس في أمورهم المختلفة.

والحمد لله ربِّ العالمين

(١) سورة البقرة: ٢٦٠.

الفهرست

المبحث الأول

حول قواعد الاهتمام العملي بالأشياء

المبحث الثاني

حول قواعد الاهتمام المعرفي بالأشياء

المبحث الثالث

في ضرورة الاهتمام السلوكيّ والمعرفيّ بالدين